نصوص معاصرة

10

مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثالثة - العدد العاشر - ربيع ٢٠٠٧م ١٤٢٨ هـ

ملف العدد

سؤال التقريب بين المذاهب
أوراق جادّة (١)

دراسات:

قراءات:

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت
العدد العاشر، السنة الثالثة، ربيع ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

☐ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب

خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الالكتروني : deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيع

- **لبنان، بيروت، الضاحية، شارع الرويس دار المحجة البيضاء هاتف: ٢٨٧١٧٩ (٩٦١٣+)**
- **مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+)**
- جمهورية مصر العربية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤
- **الإمارات العربية المتحدة، دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤**
- **المغرب، الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبرس)، الدار البيضاء، هاتف: ٠٢٢٤٠٠٢٢٣**
- الأردن، شركة ارامكس ميديا، عمان، تلاع العلي، شارع خليل السالم، هاتف:٦٥٣٥٨٨٥٥ (٠٠٩٦٢)
- **سوريا، مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب ، الشارع العام هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٠٠٩٦٣)**
- إيران، قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٩٨٢٥١٧٨٣٢١٨٦ +؛ **ومكتبة الهاشمي كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+).**
- **شبكة الانترنت، مكتبة النيل والفرات : http://www.neelwafurat.com**
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٨٨ Chalton Street London NW١ ١HJ . United Kingdom . Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧

London NW١ ١HJ . United Kingdom . Tel: (+٤٤٢٠) ٧٣٨٣٤٠٣٧

محتـويات العدد

العدد العاشر. ربيع ٢٠٠٧م. ١٤٢٨ هـ

ملف العدد: سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة /١/

دراسات:

قراءات:

أعمال شريعتي من الثورة إلى الإصلاح

حيدر حب الله

١ ـ ليس سهلاً ـ في مقالة توصيفية تحليلية ـ تناول نتاج مفكّر كبير مثل الدكتور علي شريعتي؛ لأنّ ما قدّمه شريعتي من أعمال علمية وثقافية لم يكن سهلاً ولا ذا تأثير بسيط، فهذا المصلح الديني البارز في إيران هيمنت أفكاره على الساحة الإيرانية بشكل قلّ نظيره، ويؤكّد لنا هيمنة أفكار شريعتي على المثقف والكاتب الإيراني وعلى الحياة الثقافية الإيرانية:

أ ـ الإحصاءات التي تصرّ على أنّ ما كُتب حول شريعتي في إيران يساوي مجموع ما كتب حول الأفغاني ومحمد إقبال ومهدي بازركان وطالقاني ومطهري، وأنّ هناك مائة وخمسين دراسة عنه حتى عام ١٩٩٧م حسب إحصاء الباحث المتتبّع محمد اسفندياري، وهذا معناه أن المثقف الإيراني كان مشغولاً في جزء كبير من اهتماماته الثقافية والكتابية في التأمل بعلي شريعتي وأفكاره ونظرياته، ليس المثقف المعاصر له فحسب، بل الجيل الذي أتى بعده، لأنّ ما كتب حول شريعتي في المكتبة والصحافة الإيرانية بعد انتصار الثورة عام ١٩٧٩م كان هو الأساس في هذه الإحصاءات.

ب ـ الإحصاءات والمعلومات الكاشفة عن حجم تداول كتابات الرجل في الساحة الإيرانية، فمن المعروف إيرانياً أن العقد الستيني من القرن العشرين كان عقد المهندس مهدي بازركان، فيما العقد السبعيني كان عقد الدكتور علي شريعتي، أما عقد الثمانينات فكان عقد الأستاذ مرتضى مطهري، فيما عقد التسعينات كان للدكتور عبدالكريم سروش.

لقد هيمنت كتب وكراسات شريعتي على الحياة الإيرانية في السبعينات سيما

ما بين عام ١٩٧٨ ـ ١٩٨٠م، وقد طبعت أكثر من مائة كراسة وكتاب في هذه الفترة ودفعةً واحدة من ناشرين مختلفين في وقت واحد، حتى صار معدّل نُسخ كل كتاب من كتبه يتراوح بين العشرة آلاف والمائة ألف نسخة، فيما كان معدّل عدد نسخ الكتب العادية آنذاك لا يتجاوز الألفين إلى ثلاثة آلاف نسخة، حتى بلغت بعض الإحصاءات أن أكّدت أن مجموع ما طبع لشريعتي في السبعينات لمجموع كتبه وطبعاتها وصل إلى خمس عشرة مليون نسخة وهذا ما يؤكّده شريعتي نفسه ـ من حيث المبدأ ـ إذ يقول: إن كتابه حول الولاية وصل إلى مليون نسخة، ويؤكّد هو نفسه أن عدد الطلاب الجامعيين الذين سجلوا اسمهم في درسه بلغ خمسين ألف طالب، بل تفيد بعض التقارير التي نشرت عن وثائق السافاك الإيراني أن حسينية الإرشاد في السبعينات كانت تطبع كل ثلاثة أيام كتاباً لشريعتي كان طُبِعَ من قَبْل.

وإذا حسبنا ـ كما يقول الأستاذ بهاء الدين خرّمشاهي، الذي كان رئيساً آنذاك للمكتبة الوطنية ـ حسبنا كتب شريعتي مع الكتب الأُخرى سنجد أن معدّل طباعة كتب شريعتي أكثر بمائتي ضعف من غيرها، ولا ننسى ما قاله المهندس مير حسين الموسوي إحدى الشخصيات البارزة في الحزب الجمهوري الإسلامي الذي كان يقوده الدكتور بهشتي، إذ يقول: إنهم وعبر ملئ استمارات لأكثر من ثلاثة مليون شخص من الحزب تبيّن أن ٩٠٪ من أعضائه كانت الكتب التي يطالعونها ترجع إلى شريعتي. وصغر حجم كتب شريعتي ـ التي أخذت تجمع فيما بعد على شكل كتب جامعة ـ ساعد أكثر فأكثر على نشر كتبه وانتشارها.

ولا يفوتنا أيضاً أن عدد سكان إيران آنذاك كان حوالي الخمسة وثلاثين مليوناً فقط، فيما لم يكن عدد طلاب الجامعات ليتجاوز المائة وخمسين ألفاً حسب الإحصاءات. وقصّة الصورة التي نشرت في إيران عام ١٩٧٩م لا تدع مجالاً للشك في خيالية المشهد، فهذه الصورة تبيّن وجود صفّ طويل من الناس يقفون أمام محل لبيع الكتب بشكل مزدحم؛ ليشتروا من مكتبة (كتابفروشي آذر) المقابلة لجامعة طهران.. ليشتروا كتب شريعتي، إنها تشبه صفوف الفقراء على المخابز وأمثالها، وهو أمر لم تشهد إيران له مثيلاً.

وإذا أضفنا الكتب التي حملت اسم مؤلف مستعار وعرفت أنها لشريعتي،

سوف تتضح الصورة أكثر، فقد كان لشريعتي الكثير من الأسماء المستعارة قبل انتصار الثورة تبلغ حوالي ٢٤ اسماً، ومنها: علي علوي، علي خراساني، علي شريفي، علي سبزواري، ع، شمع، مصباح..

نعم، بعد انتصار الثورة وإلى مجيء الرئيس الإيراني السابق السيد محمد خاتمي حصل إعراض واسع ـ لأسباب متشابكة ـ عن كتب شريعتي، فالمسألة السياسية وتوظيف بعض المعارضين السياسيين لأفكار شريعتي في معارضة النظام الجديد للحدّ من سلطة المؤسسة الدينية كانت من جملة العناصر التي أحدثت ردّ فعل من طرف السلطة وحدّت من الاهتمام بكتب شريعتي؛ فصارت طبعاتها نادرة، حتى أنّك تجد في الأسواق الطبعات القديمة غير المصحّحة وفق قواعد التصحيح الحديثة، لكنّ مجيء خاتمي أعاد إحياء شريعتي وطباعة كتبه، وكتابة دراسات عنه، وعقد ندوات عديدة، وقد قام منظرو الحركة الإصلاحية بإعادة استحضار أفكاره وتحليلها، لاسيما من جهة مسألة الإصلاح الديني والسياسي، ومسألة العلاقة مع المؤسّسة الدينية. كما ظهرت في العالم العربي حركة ترجمة لنتاج شريعتي، طبع قسم مهم منها في بيروت.

٢ ـ وإذا أردنا تحليل أعمال شريعتي، فلابدّ أن نعرف أنّ أحد الأسباب الرئيسية لهيمنتها على العقل الإيراني يعود إلى نزعة ثقافة الأيديولوجيا التي كان يحملها؛ لهذا تحوّل إلى قائد أيديولوجي يملك كاريزما نادرة، إضافةً إلى حركة النقد الداخلي التي مارسها شريعتي ضدّ الحياة الدينية الإيرانية، من كتابه التشيع العلوي والتشيع الصفوي، إلى كتابه مذهب ضدّ المذهب، إلى كتابه معرفة الإسلام، إلى كتابه «أبي وأمي نحن متهمون» و... إن وجود ثورة عارمة ضدّ الواقع والمفاهيم في بلد صاخب كإيران يجعل حركة النقد قائمةً على قدم وساق، وسيكون هذا النقد مقبولاً طالما لا يصبّ في صالح السلطة (الشاه) والدفاع عنها وسط حياة غاضبة منها ومن أعمالها، وهذا بالضبط ما كان لشريعتي؛ حيث جمعت كتاباته بين اتجاهين نقديين في حياة القرن العشرين هما:

أ ـ الاتجاه النقدي الثائر ضدّ الطبقية والاستبداد، وهو اتجاه غذّته في العالم الإسلامي آنذاك الحركة الشيوعية واليسارية عموماً، لهذا وجدنا عند شريعتي

مقولات تشبه اشتراكية أبي ذر الغفاري، وحضوراً لافتاً للاقتصاد في نتاجاته تمثل في رفض المنطق البورجوازي بتمظهراته في المجتمع.. فتحدّث عن زهد علي.. وفي سياق رفضه الشامل للطبقية، بلغ الحال بشريعتي أن طرح مقولة «إسلام بلا رجال دين أو بلا مؤسسة دينية» وهي المقولة التي أثارت غضباً عاماً ضدّه في الأوساط الدينية في إيران، أي في مجتمع كانت تركيبته الاجتماعية قائمة على هرمية يقف المرجع الديني على رأسها.

وأظن بأن أطروحة شريعتي الداعية إلى «بروتستانتية إسلامية» والتي أفرزت الدعوة إلى إلغاء طبقة علماء الدين، كانت وراء الانتقادات الأخرى التي سجلت ضدّه، مثل قضية الصلاة خلف أبي بكر قبيل وفاة رسول اللهﷺ؛ لأنّ هذا التحليل لهذه القضية بالذات، والذي مارسه شريعتي من منطلق علم اجتماعي، وهو اهتمامه المعرفي الرئيس في كتاباته، لم يكن ليشكل بالضبط خوفاً على الحياة الشيعية المذهبية، فحركة نقد المقولات المذهبية في إيران آنذاك لم تكن لتشكل خطراً جدياً، وإن كانت موجودة مع أبي الفضل البرقعي وعبدالوهاب فريد وغيرهما، سيما عندما نأخذ بعين الاعتبار اهتمام الشيخ مطهري بهذه القضية بالخصوص في سياق نقده لشريعتي، وهو الذي كانت لديه انتقاداته المذهبية أيضاً.

إن الذي يعرف الحياة الثقافية والاجتماعية في إيران ويحلّل الخطاب الديني الإيراني لا ينتابه شك في أن المؤسسة الدينية ذات حضور بارز تحكي عن نفسها دوماً وترى أنها في موقع المؤامرة عليها، وأن الإسلام مربوط بها، وذلك بشكل أكبر مما هو موجود في العالم العربي، ولهذا من الطبيعي هنا أن يكون لهذه المقولة تأثير الصدمة في المجتمع الإيراني.

وفي سياق كسر الهيمنة الطبقية لرجال الدين ـ كما يراه شريعتي ـ وجدنا ظهور شريحة من رجال الدين في إيران، غير معهودة كثيراً في العالم العربي الشيعي، حيث لا ترتدي هذه الشريحة لباس رجل الدين، بل هناك ـ تحت تأثيرات وتداعيات مسألة الطبقية هذه ـ من خلع عمامته وجبّته دون أن يبالي بتداعيات هذا الأمر حتى صار أمراً سائداً إلى حدّ ما، وليس آخر من فعل ذلك ـ وهي إشارة معبّرة ـ الشيخ محمد مجتهد شبستري أحد أبرز رجال الدين الإصلاحيين في إيران الذي خلع مؤخراً عمامته

وزيّه الديني كلياً، بعد عقود طويلة.

وهذا هو ما يفسّر ـ امتداداً لمسيرة شريعتي ـ نقد الدكتور عبدالكريم سروش لمقولة «وحدة الحوزة والجامعة» على أساس أنه ما دام رجل الدين هو صاحب السلطة ويقف في طبقة عليا فلن يمكن تحقيق وحدة أو تناغم بين الحوزة والجامعة، وهذا كلّه يرجع إلى المقول الطبقي الذي كان من أولويات عمل شريعتي، إلى غيرها من امتدادات هذه الجهود التي بذلها شريعتي، ليس آخرها نقد هاشم آغاجري لمسألة التقليد.

ب ـ الاتجاه النقدي الثائر ضدّ المقولات الدينية التي يعتقد أنها لعبت دوراً في تخلّف المسلمين، وهذه المادة النقدية التي قدّمها شريعتي في التشيع العلوي والتشيع الصفوي وغيره، شكّلت أحد المنطلقات التي صدرت على أساسها الفتاوى ضدّ كتبه التي اعتبرت كتب ضلال، حتى من بعض المرجعيات الكبيرة آنذاك، فطبيعة التشيّع السائد في إيران كانت ـ من وجهة نظر شريعتي ـ تاريخية، أي إنها من إفرازات ما يسمّيه شريعتي في بعض كتبه (الاستحمار) الذي تمارسه السلطة، إنه استخدام منطق الدين للتجهيل والاستغباء وتفريغ الوعي وتسطيحه.

٣ ـ ورغم الحركة النقدية التي عرفتها كتب شريعتي، إلا أن أيديولوجيته وحماسته وثوريته كانت تساعده على تقديم شخصية ذات مصداقية على مستوى الرأي العام؛ لهذا نجد كتب شريعتي جماعاً من التفكير النقدي القائم على أسس سيسيولوجية من جهة، والمشروع النهضوي القائم على ثقافة الأيديولوجيا من جهة ثانية، والحركة الإصلاحية التي تمثلت في دعوته لبروتستانتية إسلامية، أي إعادة تمثل التجربة المسيحية واللوثرية.. من جهة ثالثة.

٤ ـ لكنّ خطّ شريعتي تحوّل في التسعينات تحوّلاً جذرياً، فالتفكير النقدي لتياره لم يعد قائماً على أسس علم الاجتماع، بل على أساسيات علم المعرفة والإيبستمولوجيا مع الدكتور سروش و.. كما أن المشروع النهضوي تخلّى عن الإيديولوجيا بل ونقدها كما فعل سروش نفسه، ليستبدلها بحيادية العلم ـ ولو على مستوى الادّعاء ـ وصارت الثقافة الصوفية الإيمانية مشروعاً بديلاً لأدلجة الحياة، كما رأينا مع شبستري وملكيان وغيرهما، وهكذا ظهرت موجات نقد لبروتستانتية

شريعتي، وتحدّث بعض كبار الباحثين مثل «نيكفر» عن استحالة الإصلاح الديني في الوسط الإسلامي، وأن نقل التجربة اللوثرية إلى عالمنا ـ كما أراد شريعتي ـ ضربٌ من الخيال.

هذه تحوّلات جذرية جادة في مدرسة شريعتي، لا ندري هل ستنمو أم ستعرض عليها ما عرض من مشاكل على تجربة شريعتي نفسه؟

٥ ـ وأخيراً، ومهما تحدّثنا عن شريعتي المفكر العملاق فلا ينبغي أن نكون مقلّدةً له، كما يفعل كثيرٌ من مثقفينا، بل إنّ من حقوقه علينا أن ننتقده ونتخطّاه ونستفيد من تجربته تراثاً لنتقدّم نحو الأمام إن شاء الله، سيما وأنّ أكثر كتبه إنّما هو نتاج محاضرات وخطب، الأمر الذي يفسح المجال للعثور على ثغرات.

من هنا، نتحفّظ على الأسلوب الدعائي التهويلي الذي يستخدمه بعض الباحثين بهدف إحياء شريعتي، مؤجلاً نقده، أو مفترضاً أننا بحاجة إليه اليوم أكثر من أيّ وقتٍ مضى، فهذه الطريقة تناقض منهج شريعتي نفسه ومنهج أمثاله من الذين يرفضون ـ حدّ الإمكان ـ تعميم مقولة المقدّس.

اليوم، نحن بحاجة إلى إعادة قراءة شريعتي؛ لكن ليس لتوظيفه سياسياً ضدّ أحد، بل لاستخلاص العبر من تجربته في نقاط قوّتها وضعفها، وهذا ما يستدعي توازناً في مطالعة الرجل، لا ينحو منحى التبجيل ولا يتّجه ناحية التفسيق والتضليل، علّنا بذلك ـ سما مع تطوّر الدرس الديني اليوم ـ نستفيد من التراث بدل أن نستنسخه بحرفيّته.

الإمام علي عليه السلام بين الإمامة ومشروع الوحدة الإسلامية
قراءة جديدة

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني (*)

ترجمة: حيدر حب الله

كعادتها، تفتح مجلّة «نصوص معاصرة» المجال للرأي والرأي الآخر، فتطلق حواراً خصباً حول موضوع ساخن، فتعرض هذا الحوار الذي أثار ضجةً في إيران، ثم تعقبه فوراً بالردّ عليه، وتترك للقارئ الحصيف المجال للتقييم (التحرير).

أهمية الحكومة في الشريعة الإسلامية

❁ المحور الأول من محاورنا هو القيادة والحكومة في نهج البلاغة؛ لهذا إذا جزتم التفضل ـ بدايةً ـ والحديث عن شروط الحاكم الإسلامي من وجهة نظر أمير المؤمنين عليه السلام.

❁ أعتقد أنه لابدّ في المرحلة الأولى من تشريح مكانة الحاكم الإسلامي عند الإمام علي عليه السلام طبقاً لما يُستفاد من نهج البلاغة، والذي يبدو لي ـ أولاً ـ أنه جرى التعرّض مراراً وتكراراً في نهج البلاغة لمسألة الحكومة، سيما في الفترة التي حكم فيها الإمام علي عليه السلام فعلاً، حيث كانت حكومته على تماس مع الكثير من القضايا المختلفة، لهذا أكثر من الحديث عن هذا الموضوع، كلاماً وخطباً و..

واحدة من القضايا المهمة ـ من وجهة نظري ـ والتي جرى الحديث عنها في نهج البلاغة مما يتصل بقضايا الدولة، هي أهمية الدولة الإسلامية وضرورتها ولزوم

(*) فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظّري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران.

تشكيلها مهما كانت الظروف القائمة، وكأنّما كانت قضية الحكومة عنده على رأس المسائل الإسلامية، ولم تكن قضية هامشية، ولعلّ سائر الديانات لا تتصوّر أن لمسألة الدولة، وقضايا السياسة بشكل عام، هذه الأهمية، اللهم إلا بعض الشيء مما جاء في التوراة وفي ديانة اليهود، فيما مفْصَل كل قضايا الإسلام هو الدولة والحكومة، فالدولة في الإسلام هي الضامن لإجراء الكثير من الأحكام الإسلامية، بل حتّى الكثير من الأحكام العبادية، مثل صلاة الجمعة، والجماعة وإقامة الحج وأمثال ذلك، فإجراء هذه الأمور تتكفّلها الدولة بالمباشرة أو مع الواسطة، ولكي يثبت الإمام علي عليه السلام هذا الأمر الهام نجده عندما رفع الخوارج شعار: «لا حكم إلا لله» وأنكروا بذلك خلافة علي والتحكيم، أجابهم عليه السلام بقوله: «كلمة حقّ يراد بها الباطل»، نعم فالحكم الإلهي لابدّ له من ينفذه، فهؤلاء يقولون: «لا إمرة»، والحال أنه «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر» لقد شرّحت في مقالةٍ هذا الكلام لعليّ عليه السلام، فإننا لو حلّلنا لوجدنا أنّ الإمام عليه السلام يرى أهمية فائقة لوجود الحاكم والدولة الإسلاميين، إلى حدّ أنه لو لم يتوفر الحاكم العادل طبقاً للشروط المقررة في شرع الإسلام، فلابدّ من وضع حاكم آخر حتّى لو كان فاقداً للشروط، بل ولو كان ظالماً جائراً، حتّى يحفظ بذلك نظام البلاد، وإلاّ فستختلّ أوضاع بلاد المسلمين وأحوالها وسيسود الهرج والمرج، حتّى لا يبقى ما يحفظ المال والنفس والعرض.

وهذا كلّه يستدعي بدوره تناول قضية أُخرى يمكن ـ فيما بعد ـ أن نستفيد منها في تحليل أسلوب تعامل الإمام علي عليه السلام مع الخلفاء السابقين عليه، وكذلك تحليل عمل الأئمة عليهم السلام بعد علي، إنّنا نستنبط أن الفقه الإسلامي يرى أنه إن لم تكن هناك دولة إسلامية شرعية واجدة للشرائط فيجب أن يقوم بالمهمة الأمراء والحكّام القادرون عليها، ويجب على الناس إطاعتهم في أحكامهم المطابقة للشرع الحنيف وتكون حكومتهم ودولتهم شرعيةً، أما إذا أصدروا أحكاماً مخالفةً للإسلام فلا تجب إطاعتهم بل لا تجوز، انطلاقاً من قانون: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بل يمكن القول: إن المعنى الأساس لفكرة الحكومة في القرآن هو إجراء الأحكام، وهو وظيفة تمام الأنبياء والإلهيين، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّنات وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٤)؛ فالميزان هو تلك

الضوابط العادلة التي لابدّ أن يقيمها الحكّام، فإجراء العدالة ليس وظيفة الحاكم الإسلامي فحسب، بل جزءٌ من وظائف الحكّام في تمام الأديان، وعليه؛ فالعدالة الاجتماعية والسياسية أصلٌ قرآني.

ولكي نتلمّس أهمية الدولة في الإسلام، يمكننا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ**﴾ (المائدة: ٦٧)، حيث أفادت الروايات أن هذه الآية تتحدّث عن إبلاغ ولاية علي(ع) للناس، فهذه الآية الشريفة تضع أمر الحكومة في كفّة والرسالة بأكملها في كفّة أُخرى حيث تقول: ﴿**وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ...**﴾، وهذا بنفسه دليلٌ على أهمية مسألة الحكومة والإمامة في الإسلام، وهنا من الضروري أن نلتفت في هذه الآية إلى أنّ القرآن الكريم خاطب الرسول الأكرم بخطاب: ﴿**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ**﴾، ومرتان فقط في سورة المائدة ـ وهي السورة الأخيرة نزولاً على قول المشهور، والتي تتحدّث بشكل أساسي حول القضايا السياسية ـ وجّه الخطاب للرسول بـ ﴿**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ**﴾: إحداهما الآية التي نتحدث عنها، والأُخرى الآية ٤١، والتي تمثل في الحقيقة الشروع في الحديث عن موضوع الخلافة والولاية، حيث جاء فيها: ﴿**يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هادُوا**﴾ (المائدة: ٤١)، وهذا النوع من الخطاب الذي يجعل مسؤولية رسول الله(ص) بوصف الرسالة يؤكّد على أهمية الحكومة ويضاعفها.

شرائط الحاكم في الإسلام

وبعد هذه المقدّمة والتي بيّنا فيها أهمية، بل ضرورة، إقامة الحكومة الإسلامية، أشرع بالجواب عن سؤالكم الأول، فأذكر فهرساً بشرائط الحاكم الإسلامي مع الأخذ بعين الاعتبار ولو جملة واحدة حولها في نهج البلاغة، ثم أعرّج على خطبةٍ لعلي(ع) تحوي القسم الأهم من هذه الشروط:

الشرط الأول: العدالة، والتي تقع في أساس الدولة الإسلامية، بل إنها أصل الخليقة فـ «بالعدل قامت السماوات والأرض». وقد تحدّث علي عن العدالة كثيراً، ومن أقواله: «فإن عطفك عليهم قد يعطف قلوبهم عليك، وإن أفضل مدّة عين الولاة استقامة

العدل في البلاد»[1]. ويقسم عليّ على أخذ حقّ المظلوم من الظالم، فيقول: «وأيم الله، لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته»[2].

الشرط الثاني: الأمانة، فالقضية أنه لا ينبغي للحاكم الإسلامي أن يعتبر نفسه قيّماً على الناس ومالكاً لأموالهم، وإنّما يراها أمينةً مؤتمنة عليهم، وأن لا يرى السلطة غنيمةً وفرصة وطعمة لنفسه، بل يراها مسؤولية وأمانة في عنقه، وضعها الله تعالى كذلك والشعب، وأنه أمين الله والناس، وفي هذا يقول عليعليه السلام: «وإن عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك»[3]، أي أنك تمثل الله في الرعية، وتجري حقّ الله الذي فوقك على الرعية ممّن تحتك، ويجب أن نعلم هنا أن المصطلح الإسلامي (الراعي والرعية) لا يعني المضمون السلبي الذي ينصرف إلى أذهاننا، وإنما يعني إدارة الناس ورعاية شؤونها.

الشرط الثالث: رعاية الحقوق، فعلى الحاكم في حكمه أن يختار الحق على الباطل، ويحمي الضعفاء، ويؤيد الحقّ على الدوام، لا أن يكون تبعاً للسلطة والمتسلّطين، يقول عليعليه السلام: «الذليل عندي عزيز حتّى آخذ الحقّ له، والقويّ عندي ضعيف حتّى آخذ الحق منه»[4].

الشرط الرابع: الصدق وصواب العمل، فعلى الحاكم أن يكون صادقاً بعيداً عن الغش والخيانة، وهذا أمرٌ مغاير للشرطين: الثاني والثالث، فعليعليه السلام يقول: «وإنّ أعظم الخيانة خيانة الأمّة، وأفظع الغش غش الأئمة»[5].

الشرط الخامس: التواضع للشعب والتعاطف معه، فلا ينبغي للحاكم أن يرى نفسه أرفع من الناس، ولا يتخذ لنفسه موقعاً طاغوتياً، يقول عليعليه السلام لمالك الأشتر: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسُط لهم وجهك»[6]، بل لقد كان عليعليه السلام كذلك، فعندما وقعت محاكمة بينه وبين طرفٍ آخر، وخاطبه القاضي بـ «يا أبا الحسن» ملقياً عليه الكنية احتراماً له، انزعج لتمييز القاضي بينه وبين خصمه، فخاطبه بكنيته دون أن يخاطب خصمه بالكنية أيضاً. نعم، فالحاكم عند علي واحدٌ من آحاد الناس لا سلطاناً متسلّطاً عليهم.

الشرط السادس: الاهتمام بمشورة أهل الحلّ والعقد وأهل الحجى والرأي، فهذه من وظائف الحاكم المهمّة، فحتى الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله كان مأموراً بشورى

الناس... بل إنّ علياً كان يرى أنه في بعض الظروف تصحّ الشورى في انتخاب الخليفة نفسه، وسنذكر كلامه في هذا الموضوع من نهج البلاغة.

الشرط السابع والثامن: العلم والقدرة؛ إذ يلزم أن يكون الحاكم عالماً قادراً في النطاق الذي يعمل فيه، فيحكم عن علمٍ وقدرة، يقولعليه السلام: «أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[٧].

الشرط التاسع: مراعاة السنّة، أي أن على الحاكم أن يراعي وبدقة القانون الثابت الدائم لله ورسوله، ولا يتساهل في تنفيذه، وفي هذا يقولعليه السلام: «فإذا حُكِم بالصدق في كتاب الله فنحنُ أحقّ الناس به، وإن حكم بسنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله، فنحن أحقّ الناس وأولاهم بها»[٨].

كانت هذه تسعة شروط للحاكم الإسلامي في نهج البلاغة، وهنا إذا لاحظنا مجموع هذه الشروط وأضفنا إليها شرط التقوى، وهو الشرط العاشر، نعرف أنّ هذه الشروط شروطٌ للحاكم الإسلامي، لا للإمامة التي تمثل العصمةُ ركنَها، وهذا ما يشهد على التناغم مع هذه الشرائط في عصر الخلفاء. وقد جمعت أكثر هذه الشروط في هذه الخطبة، حيث يقول: «وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيلُ؛ فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيهلك الأمّة»[٩].

لقد أوضح عليعليه السلام في مطلع خطبته هذه دوافعه للتصدّي لمنصب الحكومة وأنّه ليس هناك سوى إحقاق الحق لا غير، ومن الطبيعي أنّ هذه الخطبة ليست سوى أنموذج لشرائط الحاكم وآداب الحكم لا غير، وإلا فإذا أردنا أن نطّلع على هذا الأمر بشكل كامل ومفصّل، فعلينا أن نأخذ بنظر الاعتبار عهد عليعليه السلام إلى مالك الأشتر.

خطأ شائع في فهم فقه السلطة عند أهل السنّة

وبهذه المناسبة هنا، أجد من الضروري الإشارة إلى أمر في باب شرائط الحاكم

عند أهل السنّة، ذلك أن الشيعة يتصوّرون أنّ أهل السنّة لا يشترطون في الحاكم الإسلامي أيّ شرط، وأن أي متسلّط ظالم يعدّ عندهم خليفةً وحاكماً على المسلمين، والحال أن أهل السنّة يشترطون ـ في كتب الأحكام السلطانية التي تشتمل المباحث السياسية ـ في الحاكم أن يكون فقيهاً عالماً قادراً وعادلاً، فإذا أمكن وجب على الناس انتخاب شخص يحمل هذه المواصفات، لكنهم يضيفون: إنه إذا لم يحصل ذلك وأحكم شخصٌ ما قبضته على السلطة بالقدرة والقوة دون أن يحمل هذه الشرائط.. فما هي وظيفتنا تجاهه؟ وهنا يفتي أهل السنّة بعدم جواز الثورة و الخروج عليه؛ إذ ذلك باعث على اختلال النظام وإحداث الاضطراب، وإنما المطلوب إطاعته ما دام يحكم بحكم الله، وإذا حكم على خلاف حكم الله تسقط طاعته؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الله، وإذا ما لوحظ أن حكومةَ مثلِه سوف تؤدي إلى زوال الإسلام ممّا يهدّد بيضة الإسلام بالخطر، فهنا يمكن الخروج عليه وإسقاطه، إذا كان ذلك ممكناً.

هذه هي النظرية الفقهية لأهل السنّة هنا، إلا أن الشيعة غالباً ما لا يكون لهم علمٌ بهذه النظرية، فيكتبون في ردودهم على أهل السنّة شيئاً غير هذا، والحال أن عمل علماء أهل السنّة وأتباعهم كان على ذلك حيث كان يمكنهم، ولم يكونوا ليثوروا على الحاكم إلا عند الشعور بالخطر على الإسلام منه.

ومن الطبيعي أنّ وعاظ السلاطين وعلماء البلاط كانوا كُثُراً أيضاً، فلم يكونوا ليأخذوا هذا الحكم بعين الاعتبار، وكانوا دوماً حماةً لسلاطين الجور، وفي هذه النقطة لا فرق في علماء البلاط بين الشيعة والسنّة، وبقطع النظر عن هذا الصنف من العلماء يبدو أن منهج علماء الدين الشيعة الملتزمين والمتدينين في التعامل مع السلاطين غير الشرعيين كان كأهل السنّة أيضاً ما لم يروا أن أهل الإسلام في خطر، أي أنهم لم يكونوا ليثوروا على الحاكم، لكنهم في الوقت عينه وخفاءً كانوا لا يرون شرعيةً لسلطته، ولم يعتبروا إطاعته واجبة، مع اعتقادهم بوجوب التقية في أغلب هذه الحالات، نعم يمكن اعتبار الحركة الدستورية (المشروطة) ثورةً ضدّ حكام الجور، كذلك الحال في نهضة الإمام الخميني وظاهرة الثورة الإسلامية.

صلاحيات الحاكم الإسلامي

❖ حبذا لو تحدّثونا عن دائرة عمل القيادة الإسلامية ونفوذها في الإسلام فيما

يتعلّق بالمسائل السياسية والاجتماعية.

نعم، هذا السؤال مهم جداً، ففي القرآن ومن وجهة نظر علماء الإسلام وعامة المجتمع الإسلامي.. لا حدود لصلاحيات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في دائرة الأحكام الإلهية، لكنه كالآخرين لابدّ له أن يطيع حكم الله تعالى، وإذا ما تخطّينا هذا الأمر فإن يد الرسول مطلقة مفتوحة في تمام القضايا السياسية والمالية والاقتصادية وغيرها ضمن إطار المقررات الإسلامية، وما يراه من مصلحةٍ عليه العمل به، ولا ينبغي أن نتوهم أن رسول الله كانت وظيفته تعيين أئمة الجمعة والجماعات، ولا شأن له بسائر القضايا الاقتصادية والسياسية ومسائل الحرب والسلام، فهذا التصوّر يخالف ضرورة الإسلام، وإنكار ذلك إنكار لضروريات الإسلام، وحكم منكرها معلوم.

وللشيعة هذه العقيدة عينها في حقّ أهل البيت عليهم السلام، فهم لا يرون ولايتهم محدودة إلا بحدود الأحكام الإلهية، كما أن القائلين بولاية الفقيه المطلقة يذهبون إلى ذلك في حقّ الفقيه الجامع للشرائط والذي وصل إلى مقام القيادة، وغدا حاكماً مبسوط اليد، إنهم يقولون: إن الصلاحيات التي ثبتت لرسول الله بوصفه حاكماً لا بوصفه شارعاً، وللأئمة بوصفهم حكّاماً لا بوصفهم أئمةً معصومين.. تثبت بعينها للفقيه المبسوط اليد الذي هو خليفة الإمام فيده مفتوحة ومطلقة، كما أن حكومته غير محدودة بحدّ في نطاقها ودائرتها وسعتها، فلا يمكن لأحد أن يقول له: أصدر أحكامك في دائرة العبادات فقط، أما سائر أمور البلاد فأوكله لنا، وعلى حدّ تعبير المعارضين للنظام الإسلامي (في إيران) في بداية الثورة: إن متراسكم المسجد لا كرسي رئاسة الجمهورية ولا رئاسة الوزراء.

انطلاقاً من صريح قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ﴾ (النساء: ٥٩)، فإن لبّ الولاية في الإسلام هو الإطاعة، فكون النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأحقّ بهم معناه أنه حيث يأمر يكون مأموره واجباً، كذلك الحال في الإمام إذ له الولاية فتكون طاعته واجبة، وذلك كلّه ـ طبعاً ـ في إطار الأحكام الإلهية، ولا حدّ لولايته غير ذلك، ومعناه أنه لابدّ من تقديم رأيه على رأينا، وهذا ما لا يناقض مبدأ الشورى إطلاقاً، كما أنه لا يستلزم الاستبداد؛ فعلي عليه السلام يقول: «فوالله إنّي لأولى

الناس بالناس»[١٠] .

حقوق الحاكم والرعية

❁ فيما يتعلّق بالوظائف المتبادلة بين الحاكم والشعب، ثمّة ملفات وقضايا كثيرة لو توضحوها لنا.

✿ نعم، هذه المسألة مهمة، فعليّ عليه السلام عندما يريد بيان حقوق الوالي على الرعية يبيّنها بشكل متبادل، أي أنه يقول: «إنّ لكم عليّ كذا وكذا، ولي عليكم كذا وكذا»، وهذا له معانيه ودلالته وذلك:

أولاً: إنه يبعد عن أذهان عامة الناس الإحساس باستبداد الحاكم وعدم حديثه سوى عن حقوقه، ولا يأتي على ذكر حقوق الشعب. إن هذا بنفسه نوع من العدالة والمساواة بين الحاكم والرعية، بين القائد والشعب، وهي تتطبق تماماً مع الشروط التي أسلفنا ذكرها.

يقول علي في هذا الإطار: «أيُّها الناس! إنّ لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا. وأما حقي عليكم، فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[١١].

إنه لمن المهم جداً من الناحية النفسية أن يشرع الإمام ـ وعند بيانه الحقوق المتبادلة بينه وبين الرعية ـ ببيان حقوق الناس، إذ عندما تتضح حقوقهم، يستعدّون للتحمل، وعندما يعترف الحاكم بحقوقهم عليه فإنهم ينصتون له ويسمعونه في حقوقه عليهم، إنه يشير إلى النصيحة حقاً لهم عليه، ولا يراد بالنصيحة هنا الموعظة، بل يقصد إرادة الخير، أي أن يريد الحاكم لرعيته الخير دوماً ويراعي مصالحهم، وهذا حق مشترك بين الحكّام والشعب، فعلى الحاكم أخذ مصالح الناس بعين الاعتبار، وعلى الناس أيضاً أخذ مصالح الحاكم بعين الاعتبار، ذلك أن مصالحه ـ في الحقيقة ـ هي مصالحهم، ولهذا قال الإمام عن حقّه على الناس: «والنصيحة في المشهد والمغيب»،أي أن يراعوا مصالح الحاكم في حضوره وغيابه، فيدفعوا التهمة عنه ويدافعوا عن شخصيته واحترامه،وعليه فالآمر والمأمور ملزمان معاً بإرادة الخير

لبعضهما.

الحق الثاني للشعب على الحاكم، أن يقسّم بالعدل أموال الفيء عليهم، أي تلك الأموال التي ترجع على المسلمين من الأعداء ويشترك فيها الناس بالتساوي، والفيء مغاير للغنائم الحربية التي تختصّ بالمقاتلين، فالحقوق وأموال الدولة لها في الفقه الإسلامي أحكام خاصّة.

أما الحقّ الثالث والرابع، فهو حق معنوي في غاية الأهمية، ألا وهما التعليم والتربية، فالحاكم في الإسلام لا يقتصر عمله على قضايا المعيشة والسياسة والاقتصاد، بل يتحمل مسؤولية تربية الناس وتعليمهم بوصف ذلك حقاً للشعب وواجباً لهم عليه.

كانت هذه مجموعة حقوق الشعب وواجبات الحاكم، وهي حقوق ثقافية وسياسية واجتماعية - أي إرادة الخير والمصلحة للناس - وحقوق اقتصادية.

وعلى صعيد الحقوق السياسية والاجتماعية، على الحاكم أن يقدّم مصالح الناس على مصالحه الشخصية، ولا يجعل مصالح الأمّة فداءً لمصالحه، وكذلك الحال على مستوى الحقوق الاقتصادية فلا يسيء الاستفادة من الأموال العامة للشعب، فلا يعطي نفسه وقومه وأهل عشيرته من هذه الأموال بغير حق.

أهمية البيعة في الفقه السياسي الإسلامي

بعد هذا، يشرع الإمام عليعليه السلام في سرد حقوقه على الناس؛ وأول هذه الحقوق الوفاء له بالبيعة، ومع الأسف ليس هناك متسع لكي أبيّن هنا الدور الهام للبيعة في نظم الأمور السياسية والحكومية، فالحاكم في الإسلام يشرع بالعمل ببيعة الناس له وهي تقوي أواصر العلاقة بينه وبين الشعب، فيلتزم الناس بالبيعة الإطاعةَ لأوامره وعدم العصيان، إلا إذا تمرّد هو نفسه على طاعة الله عزّ وجلّ. نعم، ما دام الناس غير عاقدين للبيعة مع الحاكم، فلا تكون أوامره ملزمةً لهم، إلا أنه بمجرّد حصول البيعة له تصبح سلطته عليهم شرعيةً، وتغدو إطاعته واجبةً شرعاً، ولهذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع عدّة، منها ما حصل قبل صلح الحديبية في العام السادس للهجرة، حينما توجّه لأداء العمرة نحو مكّة ومنعه المشركون من دخولها، ولكي يحكم أمر الحرب

أو السلم مع الكفّار.. أخذ البيعة من الناس، ثم عقد الصلح مع المشركين، ونتيجة هذا الصلح الذي سمّي باسم المنطقة التي عقد فيها (الحديبية) أن رجع رسول اللهﷺ إلى المدينة دون أداء العمرة، وقد كان هذا الأمر ثقيلاً جداً على المسلمين، لكنهم سلّموا به انطلاقاً من البيعة التي عقدوها، إنّ هذه البيعة مهمة جداً إلى حدّ أن الله تعالى تحدّث مرتين عنها في سورة الفتح التي نزلت للحديث عن هذا الصلح، مقدّراً ومثنياً على المسلمين، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّما يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، إلى آخر الآية مما احتوى سلسلة أمور ملفتة، وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ..﴾ (الفتح: ١٨) إلى آخر الآية أيضاً، والتي اشتملت على أمور أكثر جذباً وإلفاتاً، ويحظى موضوع البيعة مع رسول اللهﷺ بأهمية عالية في تاريخ الإسلام، والتي كان منها بيعة الأنصار الأولى والثانية، والتي سميت ببيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية، وذلك قبل الهجرة إلى المدينة.

وقد تحدّث الإمام عليّ مرات ومرات عن البيعة التي تعدّ أساساً لأعمال الدولة كافة. ومن هنا أخذ رسول اللهﷺ لعليّ البيعة في صحراء الغدير من الناس، دون أن يكتفي بالإعلان عن ولاية عليّ عليهم.

ما زلت أذكر أنه في أوائل أيام الثورة الإسلامية (في إيران)، كتبت رسالة للسيد القائد (الخامنئي)، وكان آنذاك رئيساً للجمهورية، وقلت فيها: إن هناك أمرين في الدستور مهمين: أحدهما بيعة الناس للقائد، وثانيتهما مشورة الحاكم للرعية في القضايا الهامة؛ ذلك أن البيعة بوصفها حقاً من جهة الحاكم هي التي تعطي حكومته الشرعية، وتدفع الناس للطاعة، كما أن المشورة بين الحاكم والناس بوصفها حقاً متبادلاً بين الناس والقيادة تدفع شبهة الاستبداد. نعم قد ترفع البيعة أحياناً كشعار، كما أنّ أساس اعتبار رأي الناس قد جاء في الدستور، وهو نوع من المشورة مع الشعب، إلا أنني أعتقد أنها لم تظهر بشفافية وصراحة ووضوح.

وعلى أيّة حال، الذي نحصل عليه من مراجعة تاريخ صدر الإسلام أن البيعة مع الخلفاء ـ رغم أنه لم تكن لديهم تلك الصلاحية المنشودة ـ كانت مثل الحلقة في رقبة الناس تثقلهم، وقد كان من الصعب جداً خرق هذه البيعة، بل لقد كانت قضية البيعة موجودة قبل الإسلام عند عرب الجاهلية وكانت تمثل أساس الاتفاقات

والعقود، فعندما كانت تحصل بيعةٌ ما كان الناس يسلّمون لمن بايعوه، ويرون نقض البيعة عملاً سيئاً جداً غير مرغوب فيه.

فعندما نقول: على الناس في نظام ولاية الفقيه وفي الجمهورية الإسلامية إطاعة القائد، فإنّ هذا حقّه الذي حصل عليه طبقاً للاتفاق مع الشعب حينما قبلوه والتزموا به، إن ذلك إلزام النظام الإسلامي ولا نظير له في الأنظمة الأُخرى في الدنيا؛ لهذا كان الحكام على امتداد تاريخ الإسلام السياسي يأخذون البيعة من الناس، بل إن ذلك ما زال موجوداً على نطاق محدود في المملكة العربية السعودية، ولعلّه موجود أيضاً في نقاط أُخرى من العالم حينما يُراد تطبيق السنن الإسلامية، وعليه فالحقّ الأوّل للحاكم على الناس أو الإمام على الرعية، هو الوفاء بالبيعة.

الحق الثاني هو ـ كما قلنا من قبل ـ حقٌ متبادل ألا وهو النصيحة وإرادة الناس الخير للحاكم مقابل إرادته الخير لهم، إن هذا الحقّ المتبادل فرع الرابط الوثيق القائم بين الدولة والشعب، فليست إرادة الناس الخيرَ للحاكم في الإسلام تملّقاً له أو ممارسةً للمدح والتمجيد والتزلّف، وإنما حفظ السلطة ورعاية مقام القيادة، وهما الأساس في إيجاد الوحدة، أي كما نقول اليوم: الضامن لوحدة الملّة. وهذا الحق يلزم على الناس فعله سواء كان الحاكم حاضراً أم غائباً «النصيحة في المشهد والمغيب».

الحق الثالث إجابة دعوة الحاكم، فعندما يطلب الناس للحرب أو الصلح أو النشاط الاقتصادي والسياسي فعليهم أن يجيبوه، فإجابته واجبة مثل الصلاة والصوم وسائر الفرائض الشرعية الأُخرى، وهذا الحق ناشئ من الحق الأول، أي الوفاء بالبيعة.

أما الحق الرابع الناشئ أيضاً من البيعة، فهو إطاعة أوامر القائد، وكما قلنا من قبل وسنقول ونؤكّد عليه: لا تعني طاعة الحاكم الاستبداد، أو كما يقول بعض من لم يشعر بولاية الفقيه: «إن قوامة القائد على الناس تحكي عن حاجة الناس إلى قيّم»، إنما المسألة تعبيرٌ آخر عن حقيقة البيعة، والالتزام بولاية وليّ الأمر وفاءٌ بالعهد وصدقٌ في القول والاتفاق الذي حصل مع البيعة.

إنني أقبل أنّ هذه المفاهيم لا وجود لها في الحكومات الحالية الموجودة في العالم، ولهذا لا يستسيغ الذين درسوا القانون الدولي أو اطلعوا على الأنظمة

الديمقراطية التي تبهر الدنيا... لا يستسيغون هذا النوع من المفاهيم، وهم يقولون صراحةً في خطبهم وكتاباتهم: إنه استبداد، وأحياناً يعبّرون بالاستكبار وطلب الامتيازات والاستئثار بالسلطة، ويعدّون هذا النظام في مصافّ النظم السلطانية الاستبدادية، وهم يغفلون عن أنّ إطاعة الحاكم في حدود المقررات الإسلامية حقّ التزموه في البيعة معه شرعاً وقانوناً، وأن التخلّف عن هذا القانون جرم، ولا يعبّر عن مروءة وشهامة، بل عن جفاء أكيد.

مهما أوضحنا في هذا المجال فهو قليل، ذلك أن عقليات الكثير من مثقفينا لا تعرف سوى النظم الغربية، ولم تفهم لبّ ولا روح نظام الحكومة الإسلامية الذي أقامه الله ورسوله، ولعلّه لا تقصير لديهم إذ لا جهد كافٍ في هذا المضمار قد حصل أو أنجز.

ونتيجة الكلام أن علياًعليه السلام قد عدّد في هذه الأسطر المعدودة عدّةَ حقوق للناس على الحاكم، وأربعة حقوق للحاكم على الناس، وأحد هذه الحقوق مشترك وهو إرادة الخير للطرف المقابل.

في موضعٍ آخر[١٢] يعيد عليعليه السلام ذكر هذه الحقوق باختلاف بسيط، لا بأس بذكره دون شرح أو تحليل، إنه يقول: «إنه ليس على الإمام إلا ما حُمِّل من أمر ربّه: الإبلاغ في الموعظة، والاجتهاد في النصيحة، والإحياء للسنّة، وإقامة الحدود على مستحقيها، وإصدار السُّهْمان على أهلها».

إلى هنا يذكرعليه السلام خمسة حقوق للشعب تقع في وظائف الإمام، يجمعها تحمّل مسؤولية العمل بأوامر الله: «ما حمّل من أمر به»، وتشمل حقوقاً أخلاقية وثقافية واقتصادية وقانونية: «الإحياء للسنّة»، وقضائية «إقامة الحدود على مستحقيها».

وفي مقابل هذه الوظائف، للشعب وظائف أيضاً تمثل تكاليف شرعية عليهم لا بوصفها من حقوق الحاكم، يقول: «فبادروا العلم من قبل تصويح نبته» أي سارعوا إلى العلم قبل جفاف نباته، «ومن قبل أن تشغلوا بأنفسكم عن مستثار العلم من عند أهله»، أي قبل أن تنشغلوا بأعمالكم فتتركوا استفادة العلم من أهله، «وانتهوا عن المنكر، وتناهوا عنه، فإنما أمرتم بالنهي بعد التناهي».

وهكذا يعدّد عليعليه السلام ثلاث وظائف ثقافية واجتماعية، وهي التعلّم والنهي عن

المنكر، والابتعاد عن المنكر قبل نهي الآخرين عنه، في مقابل خمس وظائف للإمام.

إن هذه الخطبة تحدّد رؤية الإمام علي‌عليه السلام للحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية وتحدّد معالمها إلى حدّ ما.

لماذا لم يطالب الإمام علي‌عليه السلام بحقه في الخلافة؟!

❖ ثمة تحليلات كثيرة في تفسير انصراف الإمام علي‌عليه السلام ـ بوصفه الحاكم الشرعي المنصوب ـ عن المطالبة بحقه، يقول بعضهم: إن كون علي‌عليه السلام شاباً هو ما جعله يتنحّى، فهل يمكن أن توضحوا لنا ذلك؟

✧ نعم، إن هذا السؤال مهم للغاية، ومن وجهة نظري يقع على رأس القضايا السياسية في الإسلام، وهي القضايا التي ظلّت حاضرةً بين الفريقين: الشيعي والسنّي، وأدّت إلى ظهور الكثير من الدراسات والأبحاث والتجاذبات والحروب والصراعات والنزاعات والعداوات والردود المتبادلة الهامّة في المجال العلمي والاجتماعي، كما كانت مادّةً خصبة للحكّام والسلاطين الظالمين، وكذلك لعلماء الفريقين من النحل المختلفة، سواء جاء ذلك منهم بعنوان الدفاع عن الحق والحقيقة، أم بدافع الدفاع عن حكّام عصرهم ولو كان ذلك بغير حق، من طرف وعاظ السلاطين وعلماء البلاط.

وهنا لابدّ أن ندرس هذه القضية من جانب الطرفين مهما كان الباعث لها، فكل واحد منهما لديه دليل، فالشيعة عندهم أدلّة كثيرة من الآيات والروايات، لا سيما حديث الغدير المتواتر، ومقاطع من نهج البلاغة، سيما الخطبة الشقشقية، يعتمدون عليها لإثبات نظريتهم، أما أهل السنّة فهم ينكرون هذه الأدلّة أو يقومون بتفسيرها وتبريرها انطلاقاً من عمل الصحابة والمهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول الأكرم‌صلى الله عليه وآله، واعتماداً على الآيات والروايات الدالّة على فضل الصحابة، سيما المهاجرين والأنصار، واتكاءً أيضاً على حوادث تاريخية وروايات في فضل أبي بكر وسائر الخلفاء، وهذا معناه أن كل طرف يُثبت نظريته وتصوّره اعتماداً على ما ذكرناه.

لقد فاقت الكتب والدراسات التي قدّمها الطرفان حدّ الإحصاء وما تزال مستمرةً حتّى عصرنا الحاضر، ولا أريد أن أدخل في هذا الأمر أيضاً، فلا تفي مقالة

واحدة ولا حوار واحد بحقّ هذا الموضوع، بل هو خارج ـ من الأساس ـ عن نطاق سؤالكم.

السؤال هو: لماذا حُرم الإمام علي‰ من حقّه أو لماذا تنحّى عن المطالبة به؟ وأريد هنا أن أجيب عن هذا السؤال من خلال نصوص نهج البلاغة. والملفت أن هذا السؤال اتفق أن وجّه إلى علي‰ نفسه حيث سأله بعض أصحابه: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحقّ به؟ فقال: «... أما الاستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً، والأشدّون بالرسول نَوْطاً، فإنها كانت أثرة شحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم الله والمعَودُ إليه القيامة».

لقد أقفل الإمام علي‰ الحديث هنا، مثلما فعل في مواضع أُخرى دون أن يذكر اسم شخص بعينه، وقد وضع هذا الكلام الخلفاء موضع تساؤل ومساءلة، إلا أن هذا لا يفتح الموضوع ولم يكن يريد علي‰ فتح الموضوع، لأن الآخرين موجودون يسمعون، ولم يكن علي‰ يريد أن يُبعد أنصاره عنه، ويشتتهم من حوله، فالناس غالباً ما ترى الخلفاء السابقين على حقّ، كما أنهم بايعوه على أساس أنه الخليفة الرابع، وقد كنت تعرّضت لهذا الموضوع في مقالة لي حملت عنوان «الإمام علي والخدمة الإسلامية»، وقد كنت أرسلتها إلى اللجنة المنظمة لبرامج عام الإمام علي‰ وشرحت هناك هذا الأمر.

لقد قلت: إن المستفاد من خطبة الشقشقية ـ وهو ما لم يسمعه أصحاب علي منه بهذه الصراحة والشفافية حتّى ابن عباس وهو ابن عمّه ـ أن علياً‰ قد عاتب أصحابه بالكناية والإشارة، وأنكم في الماضي اتخذتم مواقف لم تكن مرضيةً بالنسبة لي، من هنا أنصح بالرجوع إلى تلك المقالة.

حسناً، هذه وجهة نظر تبنّاها الشيعة دائماً، ويصرّون عليها، وهي حق طبعاً، غاية ما في الأمر أنه عند توضيح هذه الحقيقة وبيانها، كما سائر كلمات علي‰ سواء في نهج البلاغة أم في مواضع أُخرى، وكذلك على مستوى تحليل سلوكه وتعامله مع الخلفاء السابقين عليه، سيما الشيخين (أبي بكر وعمر).. لا ينبغي إبعاد تمام نصوصه وكلماته، بل المفترض استحضارها.

نقطة ضعف في القراءة الشيعية لموقف الإمام علي(ع)

نعم، ظلّ الشيعة على الدوام متخذين هذا الموقف الصريح حول إمامة علي(ع) وهو موقف لا صلح فيه ولا مصالحة، لكن دون ملاحظة الكلمات الأخرى لعلي(ع) فيما يتعلّق بخلافته وخلافة الخلفاء السابقين عليه، كما ودون الاهتمام بالمسائل التاريخية وكذلك المناخات التي كانت متوفرة للآخرين في وسط الصحابة لا سيما لأبي بكر، بدوري قمت بدراسة طويلة لهذا النوع من القضايا، ولا أقلّ ليس بوصف ما توصّلت إليه عقيدةً قطعية، وإنما وجهة نظر قابلة للبحث والدراسة، والذي رأيته أنّ مسألة الخلافة لها مرحلتان وأولويتان هما:

الأولوية الأولى: الالتزام بالنصّ القائم على خلافة علي(ع) وإمامته وأهل بيته من بعده، وشواهد ذلك وأدلّته كثيرة لا تقبل الإنكار، كما أنّ هناك شواهد على ذلك في نهج البلاغة، رغم أنّ قصّة الغدير لا نراها موجودة في هذا الكتاب لما ذكر من سبب قبل قليل، ألا وهو مراعاة عواطف الجماهير فيما يخصّ الخلفاء السابقين على علي.

الأولوية الثانية: وهي التي تظهر في أوضاع خاصّة، مثل فقدان المناخ الاجتماعي المساعد على تحقيق الأولوية الأولى أو انحراف المجتمع الإسلامي وأكثر الناس ـ لأيّ سببٍ كان ـ عن هذه الأولوية، وبذلك تمثل باب الضرورة للحدّ من حركة المنافقين المعارضين لأساس الإسلام وخوف هيمنتهم بعد رسول الله(ص) على الكيان الإسلامي، وهو أمر قطعي مؤكّد وفقاً لما تقدّمه الشواهد التاريخية والنصوص الكثيرة القرآنية والحديثية، من هنا فإنّ شورى أهل الحلّ والعقد والأنصار والمهاجرين يمكنها أن تحول دون عودة المنافقين والمرتدين، وكذلك اليهود والنصارى، من الذين تلقّوا ضربات جارحة من الإسلام وكانوا ينتظرون وفاة رسول الله(ص).

اعتراف الإمام علي(ع) بخلافة الثلاثة السابقين وفق الأولوية الثانية، تخريج فقهي

لقد كان هذا هو السبيل للحلّ، وقد كان علي(ع) محترماً لهذه الشورى معتبراً لها بل مسلّماً لها عملياً بغية حفظ الإسلام. وهنا يمكن تبرير هذه الأولوية الثانية

بشكلين وعلى صورتين:

الأولى: أن يستخدم قانون المهم والأهم الأصولي، حيث يقع التضاد بين حكمين متضادين يترتب أحدهما على الآخر، ويكون الأول مطلقاً فيما الثاني مشروطاً بعصيان الحكم الأول، بمعنى أن المكلّفين إذا لم يعملوا بالحكم الأول يصل الدور إلى الحكم الثاني، وإذا عملوا به فلا يصل الدور إليه، أي يكون الحكم الثاني ـ على تقدير عصيان الحكم الأول ـ فعلياً ناشطاً نظراً لأهمية الموضوع.

لقد كان المسلمون مكلّفين بالتسليم لخلافة علي عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أنهم عصوا وارتكبوا ذنباً، وفي هذه الحالة تبلور التكليف الثاني، أي تشكيل الخلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، ومن الطبيعي أنّ المراد بالإجماع هو التبعية للأكثرية لا الإجماع العام الكلي، فلا ينبغي السعي وراء مخالفات أفراد محدودين كي نخدش في هذا الإجماع، وبهذا ظهرت فعلية ومشروعية المرحلة الثانية، نظراً لخطورة وضع الإسلام في تلك الفترة.

نعم، إن هذا الكلام لا يبرّؤ الصحابة،ولا أقلّ بعضهم، ممن كان له دور أساس في قضية الخلافة، ومن هنا فلابد أن نلاحظ الحقد والضغينة التي كانت في القلوب لعلي عليه السلام وأهل بيته.

الثانية: لا من باب الترتب مع قبول مسؤولية وتقصير المسبّبين الأوائل، وإنّما من باب الضرورة وعدم إمكان العمل ضمن الأولوية الأولى، وعدم وجود أرضية لازمة لإقامتها وللعمل بالنص، كما سأشير عما قريب.

والآن، لنرى شواهد الأولوية الثانية في نهج البلاغة:

١ ـ يكتب علي لمعاوية، فيقول: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولّى»[١٣].

ففي هذه الرسالة يصرّح الإمام بأن إجماع المهاجرين والأنصار على إمامة شخص باعث على شرعية إمامته، ويرى ذلك مصحّحاً ـ في الجملة ـ لإمامته هو نفسه،

وأن ذلك مورد رضا الله، بل يرى منه الطعن عليهم وجواز قتالهم.

وهنا يمكن أن يقول شخص: إن هذا الكلام حجة على معاوية الذي يعتبر أنّ شورى المهاجرين والأنصار سبيلٌ لاختيار الخليفة، وهو لا يعني أن الإمام علياً يرى أن هذا الشرط هو الأولوية الثانية وأن الخلافة تصبح شرعية بذلك .. جيّد ...، إن هذا احتمال، فما المانع من القول ـ كما قلت ـ: إن علياً(ع) يعتبر هذه الضرورة باعثاً على حكم ثانوي، كسائر العناوين الثانوية.

٢ ـ وقال الإمام علي(ع) عندما اتخذت الشورى المؤلّفة من ستة أشخاص بعد عمر بن الخطاب موقفها مبايعةً عثمان: «لقد علمتم أني أحقّ الناس بها من غيري [وهنا يكرّر طرح مسألة الأحقية] والله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جورٌ إلا عليّ خاصّة»(١٤). فهو هنا يعترض على أهل الشورى مذكّراً بأحقيته وأولويته للخلافة، لكنه يخضع لرأي هذه الشورى رعايةً لمصالح المسلمين.

٣ ـ ويبدي علي(ع) عدم رغبته في قبول الخلافة، فيقول: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنّكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها»(١٥). ومن الواضح أن مراده من الخلافة هو هذه الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه في نهاية المطاف يراها مشروعةً، يسلّم لها، إنّ عدم رغبته هذه في الخلافة قد ورد مكرراً في نهج البلاغة، قاصداً بها الأولوية الثانية، وإلا فالأولوية الأولى لها لم تتحقق، يضاف إلى ذلك أنها منصب إلهي لا يمكن التخلّي عنه، كما لا يمكن وضع أثقاله عن الأكتاف.

٤ ـ ويرى علي(ع) أن حضور جماعة كافٍ لتبلور البيعة وتحققها، ولا يرى إجماع تمام المسلمين ضرورياً، بل يعدّه غير ممكن، إنه يقول: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامّة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار..»(١٦).

٥ ـ ويحتجّ علي(ع) على طلحة والزبير وأصحاب الجمل ممّن بايعوه، ويرى أن بيعتهم في رقبتهم، مع أنّ بيعتهم هذه كانت على خلافته بعد الخلفاء الذين جاؤوا قبله، لا على إمامته، إنه يقول: «وأبرزا حبيس رسول الله(ص) لهما ولغيرهما في جيش ما منهم رجل إلا وقد أعطاني الطاعة، وسمح لي بالبيعة، طائعاً غير مكره...»(١٧).

٦ ـ وكذلك يتحدّث عليّ عليه السلام عن بيعة الناس له، فيقول: «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها»[١٨].

وأساساً؛ خطب الإمام علي عليه السلام غالباً ما جاءت بعد الخلافة، ولهذا كان جوّ الأولوية الثانية حاكماً عليها، إلى حدّ أنه لا يتحدث عن الأولوية الأولى، أي الإمامة الخاصّة به، إلا على نحو الإشارة، أما الأولوية الثانية والتي هي عبارة عن إجماع أهل الحلّ والعقد فيتحدث عنها مراراً وتكراراً وبشكل صريح، وعلى أية حال فعلي عليه السلام يؤكّد مراراً على بيعة الناس له ويحتج بذلك على مخالفيه، وهو ما يحكي عمّا أسميناه مشروعية الأولوية الثانية، بل لابدّ من القول: إنّ علياً قد بيّن ضوابط هذه الأولوية ولأوّل مرة في تاريخ الخلافة الإسلامية، مثل حديثه عن كون رأي الحاضرين في المدينة أو في جلسة البيعة ميزاناً وحجةً على الغائبين، فلا يمكن لهم بحجة عدم الحضور ردّ ما جاء في تلك الجلسة، كما تحدّث عن عدم شرطية إجماع الكلّ على البيعة حتّى تصبح شرعيةً، والذي يبدو من مجمل ذلك كلّه أنه عليه السلام كان يركّز على رأي المهاجرين والأنصار ويعتمد عليه.

وثيقة تاريخية هامة في موقف الإمام علي عليه السلام من الخلافة السابقة

وهنا، إذا قبلنا هذه الأولوية الثانية لأيّ دليل من الأدلّة، فمن المسلّم أنّ هذه الأولوية هي التي كانت حاكمةً على الموقف بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ولهذا سلّم لها علي في نهاية المطاف، وبايع الخلفاء، بل تعاون معهم في العديد من الأعمال وبجدّ، ورافقهم فيها. وفي هذا المجال، وإضافة إلى مقاطع عديدة من نهج البلاغة في هذا المضمار لا مجال لاستعراضها، إلا أنني أشير إلى رسالة واحدة للإمام عليه السلام جاءت في كتاب «الغارات» لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي الإصفهاني (٢٨٣هـ)، وأكتفي بها.

مؤلّف هذا الكتاب من أسرة أبو عبيدة الثقفي والمختار الثقفي، والتشيع في هذه الأسرة عميق ومتجذر، وقد كتبوا حوله أنه كان زيدياً ثم تحوّل إلى المذهب الإثني عشري، وألّف كتابه في الكوفة، حيث محلّ سكناه وسكن عائلته، إلى حدّ أن أهل إصفهان في ذلك الزمان ـ وأكثر من أي مكان آخر ـ كانوا يعادون علياً عليه السلام،

وقد روى هذا الكتاب في إصفهان، حتّى أنه لم يقبل دعوة أحمد بن محمد بن خالد إلى قم أن يهاجر إليها، ويعدّ هذا الكتاب من نفائس المصادر التاريخية الشيعية، والذي أحياه المغفور له مير جلال الدين المحدث الأرموي عبر تصحيحه ودرج تعليقاته عليه وطباعته في مجلّدين، وقد طبعته «انجمن انتشارات علي» فلتراجع مقدّمة الكتاب.

وقد جاء في هذا الكتاب أنه بعد شهادة محمد بن أبي بكر، دخل على علي عليه السلام عدّةٌ من أصحابه الخاصين به، مثل: عمرو بن الحمق، وحجر بن عدي، وحبة العرني، والحارث الأعور، وعبدالله بن سبأ (يُذكر أن ورود اسم عبدالله بن سبأ في عداد كبار أصحاب علي عليه السلام، وفي نص تاريخي من هذا النوع ملفت وجدير بالملاحظة، سيما لمن ينكرون وجود شخص بهذا الاسم)، وقد كانت مصر آنذاك قد سقطت بيد معاوية، وكان علي مهموماً مغموماً، وقد وجّهوا إليه سؤالاً طالبوه فيه بالصراحة والوضوح عن موقفه من أبي بكر وعمر، فأجابهم عليه السلام بنوع من الاستنكار: أفهل صرتم فارغي الوقت والعمل لا عمل لكم حتّى تسألوا عن هذا الأمر، فيما مصر تفتح على يد معاوية وشيعتي يقتلون هناك؟! لكن مع ذلك أجابهم كاتباً رسالةً في هذا الصدد، مطالباً إياهم بحفظ حقّه الذي أضاعوه، وبأن يقرؤوا هذه الرسالة على شيعته وأن يكونوا من أنصار الحق.

لكن قبل أن نبحث في أصل هذه الرسالة، أذكّر كيف أن هذه النخبة من أصحاب علي عليه السلام لم تكن على علم بعقيدته في أبي بكر وعمر، بل حتّى عن أصل إمامته وولايته المنصوصة له رغم مرور ثلاث سنوات أو أكثر على خلافته، وخوضه حروب الجمل وصفين والنهروان، فإذا كان هؤلاء غير مطّلعين على هذه الحقائق فما ظنّك بعامة الناس ممّن بايعوه خليفةً بعد عثمان، فكيف تكون معلومات هؤلاء عن الأمر؟

إنّ على هذا الأمر شواهد كثيرة في تاريخ صدر الإسلام الأول، استعرضتُ بعضها في مقالة «الإمام علي عليه السلام والوحدة الإسلامية»، والذي يبدو لي أن مسألة الغدير قد أخذت بالنسيان تدريجياً في عصر الخلفاء، وأنّ علياً عليه السلام عمل على إحيائها في زمان خلافته. فأكثر أسانيد حديث الغدير ترجع إلى قصّة استشهاده عليه السلام في ضربة مسجد

الكوفة.

ونعرض الآن بعض الجمل من نصّ رسالة عليعليه السلام، فبعد الحمد والثناء الإلهي وشرح بعثة الرسول الأكرم، وبيان كليات الفرائض والأحكام، وشرح حال العرب في الجاهلية، وكذلك ذكر المصيبة الفاجعة بوفاة رسول اللهصلى الله عليه وآله، يقول عليعليه السلام: «فلما مضى لسبيله، تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يلقى في روعي، ولا يخطر ببالي أنّ العرب تعدل هذا الأمر بعد محمدصلى الله عليه وآله عن أهل بيته، ولا أنهم منحّوه عني من بعده، فما راعني إلا انثيال الناس على أبي بكر وإجفالهم إليه ليبايعوه، فأمسكت يدي، ورأيت أنّي أحق بمقام رسول اللهصلى الله عليه وآله في الناس ممن تولّى الأمر من بعده، فلبثت بذاك ما شاء الله (حتّى رأيت راجعةً من الناس رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين الله وملّة محمدصلى الله عليه وآله وإبراهيمعليه السلام)، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً وهدماً، يكون مصيبته أعظم عليّ من فوات ولاية أموركم التي إنما هي متاع أيام قلائل، ثم يزول ما كان منها كما يزول السراب، وكما يتقشع السحاب، فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته، ونهضت في تلك الأحداث حتّى زاغ الباطل وزهق، وكانت كلمة الله هي العليا، ولو كره الكافرون.

فتولّى أبو بكر تلك الأمور، فيسّر وشدّد وقارب واقتصد، فصحبته مناصحاً، وأطعته فيما أطاع الله فيه جاهداً، وما طمعت أن لو حدث به حدث ـ وأنا حيّ ـ أن يردّ إليّ الأمر الذي نازعته فيه طمع مستيقن ولا يئست منه يأس من لا يرجوه، فلما احتضر بعث إلى عمر فولاّه، فسمعنا وأطعنا وناحنا، وتولّى عمر الأمر، وكان مرضيّ السيرة، ميمون النقيبة، حتّى إذا احتضر قلت في نفسي: لن يعدلها عني، فجعلني في سادس ستة..»(١٩).

وخلاصة الرسالة أن الذي يبدو أن علياً كان يريد فيها كشف الستار ـ ولأوّل مرّة ـ عن أحداث الخلافة، لبيان أحقيته بها للناس، إلا أن سيل الناس نحو أبي بكر لمبايعته، وهو ما يحكي عن أرضية شعبية نشير قريباً إليها، حال دون ذلك، فعزف عن البيعة الى مدّة حتى رأى طلائع المنافقين والمرتدّين تبدو، من هنا؛ ولكي يحفظ الإسلام بايع أبا بكر دون إكراه ولا إجبار بل بمحض اختياره، مبدياً تمام تعاونه معه

من خلال أحداث أهل الردّة بأكملها، مواصلاً نصحه له وإرادة الخير له حتّى يرتفع ذلك الخطر، ثم بايع عمراً فيما بعد، مادحاً سلوك هذين الرجلين، ومتحدّثاً بعد ذلك عن أهل الشورى، ذاماً طريقة عمل عثمان بن عفان، وشارحاً بعد ذلك كيفية انتقال الخلافة إليه بعد عثمان.

ومن الضروري أن نعلم أنّ هذه الرسالة جاءت في شرح ابن أبي الحديد أيضاً بوصفها خطبةً[٢٠]، كما يلاحظ وجودها مقطّعة قطعةً قطعة في ثنايا نهج البلاغة بوصفها كذلك خطبةً من خطبه عليه السلام، كما كرّرت المطالب التي جاءت مطلع الخطبة وتحدثت عن بعثة الرسول الأكرم، وما جرى بعد وفاته، وكذلك مطلع رسالة الإمام علي عليه السلام إلى أهل مصر مع مالك الأشتر[٢١].

ومن المعلوم أن هذه الكلمات قد نشرت على شكل رسالة معمّمة إلى مختلف نقاط بلاد المسلمين، وهي مغايرة لعهده إلى مالك الأشتر، والذي هو أيضاً من رسائل نهج البلاغة.

يظهر لنا من هذا البحث الطويل أنّ القبول بكلتا الأولويتين في مسألة الخلافة يؤدي - قهراً - إلى ظهور وجهتي نظر في مسألتنا هنا: إحداهما الاكتفاء بالأولوية الأولى ورفض الثانية، وهي وجهة نظر تؤدي إلى سلب الشرعية عن خلافة الخلفاء، وهي وجهة النظر المستقرّة في وعي المسلمين الشيعة كما نعترف بذلك. وثانيهما الاعتراف بشرعية خلافة الخلفاء، ضمن الظروف الخاصّة التي حصلت، تحت عنوان الضرورة، ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.

والآن إذا نظرنا إلى وجهتي النظر هاتين، وأنا أصرّ على ضرورة دراسة هذه النظرية وتحليلها، ولا أقل من أن دعاة الوحدة الإسلامية وأيضاً التقريب بين المذاهب يرون أن الوحدة اليوم تقف في مقابل المؤامرات التي تُحيكها القوى العالمية، ويرون أن إفشال هذه المؤامرات واحدة من الضرورات، ويعتقدون أن على المسلمين - مع اختلاف ميولهم واتجاهاتهم - أن يكونوا صفاً واحداً ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ**﴾ وذلك في مواجهة أعداء الإسلام، وفي حال من هذا النوع لابدَّ من دراسة هذه النظرية من أفق وسيع، والبحث عن شواهدها من الكتاب والسنّة وفي ثنايا التاريخ.

ما هي الصورة الحقيقية للمهاجرين والأنصار؟

إذا أراد أنصار التقريب أن يصرّوا على الوحدة الإسلامية معتمدين على النظرية الأولى، فإنّ الوحدة ستغدو محالاً عادة، وسيقول لهم أهل السنّة: إنكم بنظريّتكم تضعون علامات استفهام على تمام المهاجرين والأنصار، وتغضون الطرف عن تمام تلك الآيات الواردة في حقهم، ومعه فكيف يمكننا أن نتّحد وأن نقف في صفّ واحد مع بعضنا؟!

نعم، إنّ آيات القرآن حول المهاجرين والأنصار لا تقف عند الآية أو الآيتين، بل في مناسبات متتالية بعد الهجرة، وهنا أختار آيةً من السنة الثانية للهجرة وأخرى من السنة التاسعة، وهما تشملان تمام المهاجرين والأنصار؛ ففي سورة الأنفال التي نزلت في السنة الثانية للهجرة بعد سورة البقرة نقرأ: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة: ١٠٠).

ففي هاتين السورتين جاء ذكر المهاجرين والأنصار، بكل خير ومدح ووعد بالجنة، كما جاء ذم المنافقين، وكأن القرآن يريد أن يؤكّد على فصل المنافقين وتمييزهم عن المهاجرين والأنصار، حتّى لا يجري خلطهم ببعضهم، والآيات في أتباع رسول الله ﷺ كثيرة، والمسلمون يقرؤون هذه الآيات، ولا يتصوّرون أنهم جميعاً ارتدوا دفعةً واحدة، فلا أقلّ من أنه كانت لديهم حجّة بينهم وبين أنفسهم؛ ولذا لن يستمعوا إلى كلامكم الذي يضع أكثرية المهاجرين والأنصار في موضع الاستفهام والاتهام انطلاقاً من النظرية الأولى في مسألة الخلافة، وعين هذه الأحداث كانت في صدر الإسلام مشكّلةً وعي عامة المسلمين، إنني أتوقع ممن يرى هذا الكلام ويسمعه أن ينظر بالخصوص إلى سورة الفتح بتمامها سيّما الآية الأخيرة منها التي تتحدث عمّن كان حاضراً صلح الحديبية كي يعطي المسلمين الحق في تصوّرهم حول الصحابة.

والذي يبدو أن الفضائل التي ملأت ثنايا التاريخ وحياة الصحابة وأحوالهم تؤيد هذا التصوّر الإسلامي العام عن الصحابة، فلا يمكننا أن نتغاضى عن هذا كلّه.

مطالعة تاريخية مثيرة لحادثة السقيفة

لقد دوّنت الأحداث التي حصلت في الأيام الأولى عقب وفاة الرسول الأكرم

بأشكال مختلفة وغير منسجمة، وبالتأكيد فإن ميولاً مختلفة لعبت دوراً في نقل تلك الأحداث، وهو ما يحتاج إلى دراسات دقيقة وجادة فيها، والأمر المسلّم الذي نتوصل إليه من خلال تحليل الأحداث وتفكيكها أنه كانت هناك منافسات في عصر النبي، وكان هناك بين الفينة والأخرى حالات من إبراز النفس وإظهار الذات بين فئات ثلاث هي: ١. الأنصار. ٢ ـ المهاجرون. ٣ ـ أقرباء النبي أو بنو هاشم، وبعد وفاة الرسول الأكرم امتازت هذه الفئات الثلاث عن بعضها، وقد بات معلوماً أن كل واحدة منها كان يريد الخلافة لنفسه، وقد كان بنو هاشم ـ مع عدّة من حماتهم وأنصارهم مثل سلمان وأبو ذر والمقداد ـ في بيت النبي منشغلين بتجهيزه ودفنه، ليجتمعوا فيما بعد في بيت علي.

إلا أن السبّاقين في هذه القضية كانوا «الأنصار»، وأنا مستاء منهم أكثر من المهاجرين، فقد اجتمعوا دون مشاورة الآخرين أو اطلاعهم في سقيفة بني ساعدة التي كانت مركز اجتماعات الأوس والخزرج قبل الإسلام، قاصدين من وراء ذلك مبايعة سعد بن عبادة الذي كان زعيم الخزرج، والحال أن منافسات كانت قائمة بين هاتين القبيلتين من قبل وما تزال مستمرة، والذي يظهر أن المهاجرين كان عندهم اجتماع معهم في هذا الوقت أو أنهم بعدما اطلعوا على اجتماع الأنصار انضمّوا إليه، فلا يعلم هذا الأمر بالضبط، لكن الشيء المؤكد أن هناك ثلاثة أشخاص من المهاجرين كانوا مطّلعين على اجتماع سقيفة بني ساعدة، وهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة الجراح، وقد عجّلوا بعد اطلاعهم على الأمر في الوصول إلى الاجتماع قبل أن تتمّ البيعة من الأنصار لسعد بن عبادة، وهنا دارت الحوارات بينهم في السقيفة، وقد بيّن فريقٌ منهم أحقيته في الخلافة، لا سيما أبو بكر الذي حال دون الكلام الحادّ لعمر بن الخطاب، مستخدماً أسلوباً ليناً ليقول في نهاية المطاف: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء».

وهنا وافقت قبيلة الأوس على العرض، وهي التي كان بينها وبين قبيلة الخزرج منافسات قديمة، ووقعت بيعة أبي بكر من طرفهم، وشيئاً فشيئاً بايعه الخزرج وتركوا سعد بن عبادة لوحده، وهو ما لبث فيما بعد أن رحل إلى الشام ليعيش فيها حتّى نهاية عمره.

في هذا الحدث، انجلت المنافسات التي كانت قائمةً، وصارت واضحة، ولم يُذكر في تلك السقيفة أيّ شيء عن علي وبنو هاشم. والعجيب أن بعضهم يرى أن الأنصار كانوا موالين لعلي وكان قصدهم من وراء هذا الاجتماع أخذ الخلافة من المهاجرين من خلال سعد بن عبادة لتسليمها إلى علي، وهو ما لا يمكن قبوله أبداً، نعم في التجاذبات التي حصلت فيما بعد كان الأنصار ـ في الأكثر ـ مدافعين عن علي وأهل البيت. وعلى أية حال، ففي ذلك الاجتماع وقعت بيعة أوّلية غير محكمة مع أبي بكر، لتعلن في اليوم التالي بشكل رسمي في مسجد النبي.

والذي نخرج به من تحليل هذه الأحداث عدّة نقاط:

أولاً: إنّ الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة التي كانت آنذاك مكاناً مهجوراً، ولم يلتقوا في مسجد النبي؛ ذلك أنهم ما كانوا ليستطيعوا ـ مع وجود المهاجرين ـ اللقاء في المسجد وإحكام قبضتهم على الخلافة.

ثانياً: إنّ بيعة أبي بكر لم تكن ـ كما يقال ـ مؤامرة مبيّتة أو خطّة محسوبة سلفاً، وإنّما حدثٌ اتفق أن وقع، أو على حدّ تعبير عمر بن الخطاب فيما قاله أيام خلافته: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها».

ثالثاً: لم يأتِ أحد في ذلك الاجتماع على ذكر عليّ وبني هاشم، وقد تمّ تجاهل النصّ على خلافة عليّ عليه السلام تماماً، مهما كان السبب فعلاً، وهنا فرضنا أن الأولوية الأولى كانت موجودة، كما أن مناخ الأولوية الثانية ـ وهو الشورى والعمل برأي أكثرية الصحابة ـ كان موفراً أيضاً.

لماذا مال المسلمون لمبايعة أبي بكر دون علي؟ نظرية جديدة في فضائل أبي بكر

وهنا لابد أن نجيب عن سؤالكم وهو: لماذا لم يبايع الناس علياً وقد كان صاحب الحق فيما بايعوا أبا بكر؟ هل كان السبب أن علياً كان شاباً؟ كلا، ليس هناك تأثير أساسي لشباب علي، وإنّما أرضيات ومناخات كانت متوفرةً لأبي بكر فيما لم تكن كذلك لعلي، وأوضح هذا الأمر بقطع النظر عن قصّة الغدير والفضائل الكثيرة لعلي عليه السلام، فلعليّ بعض الفضائل التي كان يراها الناس ـ بصرف النظر عن

الواقع وحقيقة الأمر ـ متوفرةً في أبي بكر، إنني أكرر هنا: لا أريد أن أثبت هذه الفضائل لأبي بكر في الواقع ونفس الأمر، وإنّما أتحدث عن شهرة أبي بكر وفضائله حتّى غدت له مكانة في وعي عامة المسلمين أو الصحابة، وهذا كلّه أدّى إلى توفر المناخ الملائم للقبول به وميل الأكثرية نحوه. على خط آخر، ثمة فضائل لعليﷺ من بينها مشاركته في الحروب، وقتله للكثير من رؤوس قريش وساداتها، أدّت إلى تخفيف حضوره.

وهذه الفضائل هي:

١ ـ كان علي أوّل من أسلم في صغره وفي بيت النبيﷺ مع خديجة زوج رسول الله وزيد بن الحارثة ابن رسول اللهﷺ بالتبني، أما خارج هذا البيت فيعدّ أبو بكر في الوعي الإسلامي العام أول الناس إسلاماً، وقد أسلم من خلال إسلامه جماعةٌ من المشركين انطلاقاً من شهرته آنذاك ومكانته الاجتماعية، ومهما بذلت من جهد فلن تتمكّن من سلب هذه الفضيلة عن أبي بكر من ذهنية المسلمين العامة، لا في ذلك الزمان ولا اليوم أيضاً.

٢ ـ لقد نام عليﷺ عند هجرة رسول اللهﷺ في فراشه رغم كلّ الخطر بالموت من ذلك، لاحتمال قتله على يد المشركين المجتمعين من القبائل كافة في مكّة، وهذه الفضيلة تظلّ كالشمس في حياة عليﷺ، لكن في هذه الحال ومع خروج رسول الله غريباً كل الغربة ووحيداً من مكة أو بتعبير أصحّ: فراره من مكّة، لم يكن معه من أقربائه أو المؤمنين أحد، سوى أبي بكر، فاختفيا في غار ثور، حتّى تحدّث القرآن الكريم نفسه عن هذه الغربة والوحدة، فقال: ﴿**إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٤٠).

ولنتجاوز فعلاً الأبحاث الموسّعة حول هذه الآية والواردة في تفاسير الفريقين، وكذلك في الكتب الإسلامية الكلامية، في دلالة هذه الآية على مدح أبي بكر أو على ذمّه، كما يقول الشيعة، إذ يرون أن جملة: ﴿**لا تحزن**﴾ تدلّ على خوف أبي بكر أو على ذمه، كما أن تخصيص نزول السكينة على الرسول ـ مع الأخذ بعين الاعتبار

أن القرآن نفسه ذكر نزول السكينة في موضع آخر على المؤمنين ـ دليلٌ على عدم إيمان أبي بكر.

أما أهل السنّة فيقولون بأن العناية الإلهية اقتضت أن يصاحب أبو بكر رسول الله، ويجري التعبير عن ذلك بـ ﴿ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ﴾ وكذلك جملة: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنا﴾ حيث تدلّ على نصرة الله تعالى لهذين الرجلين معاً، والحال أنه عندما وقع موسى وبنو إسرائيل في وسط البحر عند خروجهم من مصر، واعتقد بنو إسرائيل أنهم علقوا هناك، قال موسى: ﴿إِنَّ مَعِي رَبِّي﴾ فنسب المعية الإلهية إلى نفسه فقط، وطبقاً لما يقوله الشيخ محمود شلتوت في تفسير هذه الآية، هناك فرقٌ بين الخوف والحزن، فالله تعالى قال لموسى: ﴿لا تَخَفْ﴾، إلا أن الرسولﷺ في هذه الآية يقول لأبي بكر: ﴿لا تَحْزَنْ﴾، فالخوف ناشئ عن ضعف في النفس، أما الحزن فناشئ عن محبة شيء في يدك تخشى زواله وكأنه على شُرُف الزوال، فقد رأى أبو بكر أن تمام الجهود والمعاناة التي بذلها تتجه نحو التلاشي، وأن المشركين سوى يقتلونه ومحمداً، وهذا ما يضع الإسلام على نهاياته، فقول رسول اللهﷺ له هذا الكلام إنّما هو تعاطفٌ ومواساة، لا توبيخاً أو غيره.

وهنا، حتّى لو استمرّت هذه الأبحاث واعتبرت الآية تمدح أبا بكر أو تذمّه، فإنّه لن يغيّر شيئاً من الذهنية العامة عند المسلمين عنه، سيما في تلك الأيام، ففي تجاذبات قضية البيعة جاء ذكر أبي بكر بوصفه «صاحب الغار» دون أن ينكر أحد ذلك.

٣ ـ في السنة التاسعة للهجرة، وفي أول حجّ رسمي للمسلمين، حيث أدّوا الحج مع كامل الحرية بعد فتح مكّة، نزلت سورة براءة، ولابد من إبلاغ مضمون السورة للمشركين، وهو ينصّ على إلغاء الاتفاقات الموقعة بين الرسول ومشركي مكة، وفي هاتين الحادثتين جاء ذكر علي وأبي بكر معاً، وقد صارت ـ مثل آية الصلاة ـ مورداً للبحث والجدل بين المسلمين، وقد استند الفريقان هنا إلى الروايات لمدح أبي بكر أو لذمّه، وهم يتفقون على أنّ الرسول أعطى سورة براءة بداية الأمر لأبي بكر، بعدها وبأمر من الله أخذها منه وأعطاها إلى علي حتّى يبلّغها الكفار من طرف النبيﷺ ،كما لا خلاف بينهم في أنه أعطى إمارة الحج لأبي بكر، غايته أنّ هذه

الإمارة ظلّت ـ من وجهة نظر أهل السنّة ـ إلى نهاية الحج، فيما يذهب الشيعة ـ حسب الظاهر ـ إلى أنها أيضاً أخذت منه وأعطيت إلى علي، فيما الذي يبدو لنا أن ظروف مكّة تنسجم مع جعل الإمارة لأبي بكر أكثر من علي، فهناك الكثير من الصناديد القرناء وآخرين أيضاً من القبائل الأخرى كانوا قتلوا على يد علي، والحال أن أبا بكر بشخصيته وروحيته الهادئة بين القبائل وما قدّمه من رأي في حقّ أسرى معركة بدر.. لهذا كان مناسباً أكثر لإمارة الحج.

وأنقل هنا روايةً عن الإمام الباقر عليه السلام كما أنقل كلاماً عن الشيخ محمود شلتوت لعل ذلك يضفي هدوءاً وسكينةً على هذا النزاع الحار الملتهب، أما الرواية، فقد جاء في سيرة ابن هشام(٢٢)، قال ابن اسحاق: وحدثني حكيم بن حكيم بن عباد بن حنيف، عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليه، أنه قال: «لما نزلت براءة على رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقد كان بعث أبا بكر الصديق ليقيم للناس الحج، قيل له: يا رسول الله! لو بعثت بها إلى أبي بكر، فقال: لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال له: أخرج بهذه القصّة من صدر براءة، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمنى، أنه لا يدخل الجنّة كافر، ولا يحجّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان له عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عهدٌ فهو له إلى مدته، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلّم العضباء، حتّى أدرك أبا بكر بالطريق، فلما رآه أبو بكر بالطريق قال: أأمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور، ثم مضيا، فأقام أبو بكر للناس الحج والعرب إذ ذاك في تلك السنة على منازلهم من الحج، التي كانوا عليها في الجاهلية، حتّى إذا كان يوم النحر، قام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فأذن في الناس بالذي أمره به رسول الله صلى الله عليه وآله ـ إلى أن قال: ـ ثم قدما على رسول الله».

لكن في رواية أُخرى جاء أن سورة براءة أرسلت في البداية مع أبي بكر، ثم لحقه عليّ في الطريق كي يأخذ منه السورة، لكن في هذه الرواية التي ينقلها محمد بن إسحاق بواسطة واحدة عن الباقر عليه السلام في كتاب «المغازي».. جاء أن سورة براءة نزلت وأعطيت لعلي، وأن علياً ذهب وظلّ مع أبي بكر كي يعلن أمر النبي للكفار، وأنه

بعد أن تمّت الأعمال عاد الرجلان معاً إلى المدينة.

لاحظوا هنا التفاسير ـ لا سيما تفسير الميزان[٢٣] في البحث الروائي ـ فستجدون كم من الاختلافات والجدال وقع بين الفريقين في هذا المجال، وكذلك بين رواياتهم، ومن المعلوم أن حساسيةً خاصة موجودة في هذه القصّة، وقد بذلت جهود كي يستخرج من هذه الحادثة مدحٌ لأبي بكر أو ذم. وما أريده هنا أن أبا بكر كان نصب أميراً للحاج من جانب النبي ولو في البداية، ألا يحكي ذلك عن مكانة الرجل آنذاك؟ وأن رسول الله في الظروف الحساسة لم يجد من هو أليق بهذه المهمة من أبي بكر؟ وعلى أية حال فالشيء المؤكّد هو أن إبلاغ سورة براءة كان موكولاً إلى علي.

وأما كلام الشيخ شلتوت، فهو أن الرسول الأكرم في تلك الساحة الحساسة المهمة أبدى مظهرين: مظهر السلم والصلح والهدوء وهو ما تجلّى في كون أبي بكر أميراً للحاج، ومظهر الغضب والاستياء وهو ما تجلّى في علي، ويعبّر شلتوت عن هذين المظهرين بالجلال والجمال، ويقول: «.. إنّ الصديق رضي الله عنه كان مظهراً لصفة الرحمة والجمال، كما يرشد إليه موقفه في حادث أسرى بدر.. فأحال النبي عليه السلام والصلاة أمر المسلمين إليه في حجّهم الذي هو مورد الرحمة، أما علي فقد كان كرّم الله وجهه أسد الله ومظهر جلاله، ففوّض إليه نقض عهد الكافرين، الذي هو من آثار الجلال وصفات القهر، فكانا معاً في هذا الموسم كعينين فوّارتين، تفور من أحدهما صفة الجمال وتفور من الأخرى صفة الجلال...»[٢٤].

ما تقدم كان حديثاً عن موارد ثلاثة من مناخ الاعتراف العام بأبي بكر آنذاك، دون أن يعني ذلك صلاحيته للإمامة أو الخلافة، فكما نعرف فإن كل واحدة من هذه الموارد قد خضعت للمناقشة فيما بعد على مستوى الثبوت، إلا أن أكثرية المسلمين لم يكونوا على علم ـ إثباتاً ـ بهذه المناقشات وكلّ ما كانوا يرونه هو أصل الحادثة، وهو ما كان كافياً للإقرار للخليفة الثاني كي يمدّوا رقابهم لأبي بكر.

إن مثل هذه الوقائع والأحداث التي توحي في ظاهرها بالمدح كثيرةٌ في حياة أبي بكر، وهنا يلزم على الباحثين مراجعة كتب السيرة والتراجم المتعلّقة بالصحابة ـ لا سيما طبقات ابن سعد ـ كي يطلعوا على الجوّ الذي كان قائماً في ذلك الزمان، فمن جملة هذه الحوادث التي أثارت ضجّة وجدلاً، إقامة أبي بكر الصلاة مكان رسول

الله حال مرضه، فرغم كل المناقشات التي تلت هذه الحادثة فيما بعد إلا أنها في وقتها تركت أثرها على المسلمين.

ومن الواضح أن ذكر هذه السوابق هنا، إنّما هو بهدف الإجابة عن سؤالكم: لماذا أعطى الناس حقّ عليٍّ لأبي بكر؟ وإلا فما ذكرناه ليس دليلاً على الحقانية والصواب، فنحن لا نريد أن نعتقد من خلال هذه السوابق إلا أنه كانت لأبي بكر مكانة وسط الصحابة آنذاك، وأنهم لأيّ سبب آنذاك لم يختاروا علياً الذي كان يمثّل ـ بشكل مسلّم ـ الأولوية الأولى، وإنّما اتجهوا نحو أبي بكر، نعم قد يتردّد على بعض الألسن أن شباب علي الذي كان عمره آنذاك نصف عمر أبي بكر هو السبب، إلا أن ذلك مجرد حجة لا أكثر.

والآن، نعرف أن رسول اللهﷺ كان على علم بهذه الأحداث أكثر من أيّ شخص آخر، فإضافة إلى العلم الغيبي والوحي الإلهي كان يمكنهﷺ بملاحظة الوقائع والأحداث أن يتنبأ بهذا الوضع، لهذا لم تكن هناك مصلحة في أن تقع الأمور بيد وجوه المنافقين الذين ورد الحديث عنهم وعن كثرتهم في المدينة وأطرافها في سورة التوبة وفي آيات أُخرى، ولا أقلّ من أن رجوع الأمور إلى المهاجرين الأوائل الذين يراعون ظواهر الإسلام كان مرجّحاً على ذلك، ولهذا ربما عاد السكوت النبوي عن بعض هذه الحوادث لصالح أبي بكر بوصفه ضرورةً، وتهيّأت بذلك الظروف له.

ضرورة التمييز بين الصحابة والمنافقين

واختم الحديث حول هذا الموضوع الذي لا نهاية له، بأنه يجب علينا مطالعة القرآن والتاريخ الإسلامي لنضع فرقاً وتمييزاً بين المهاجرين والأنصار والصحابة المعروفين من جهة، وبين المنافقين من جهة أخرى، كي تحلّ أمامنا المشكلات والعُقَد، وإلا فسيظل المشكل قائماً، لهذا كانت معرفة المنافقين مهمّة. لاحظوا كيف أنه بعد البيعة الأوّلية مع أبي بكر جاء أبو سفيان ـ وهو رأس المنافقين ـ إلى عليﷺ وأراد أن يبايعه، وأن يُعلِمَه بأنه يمكنني أن أملأ المدينة بمن يحميك ويدعمك، لكن علياًﷺ ردّ عليه بأنك ما زلت على نفاقك، رادّاً له، من هنا نفهم أن أبا سفيان لم يكن له من دور في وصول أبي بكر إلى الخلافة، بل كان معارضاً له،

وكان يهدف إسقاط خلافته على يد علي بن أبي طالب، كما كانت له علاقات بكلّ المعارضين والمنافقين داخل المدينة وخارجها، وكذلك مع أهل مكة الذين كانوا يريدون الارتداد بعد وفاة رسول الله إلا أن سهيل بن عمرو أوقفهم عن ذلك، وإلا فمن أين كان يمكنه جمع الأنصار والأتباع بهذا العدد الكبير؟!

الفقيه والمثقف في الدولة الإسلامية، مشاكل وثغرات

❖ يرى بعضهم أن العلاقة بين مؤسّسة علماء الدين وبين الشعب علاقة تعود إلى عهد بعيد، أما اليوم فإن المثقفين يملكون نفوذاً بين الناس أكثر من رجال الدين، هل هذا صحيح؟ وحبذا لو تفصّلون في مسألة بسط يد الحاكم.

❖ هاتان مسألتان، والثانية منهما لا ترتبط كثيراً ببحثنا هنا، بل هي في الأغلب سياسية، أما المسألة الأولى فهي من لواحق ومستتبعات مسألة الدولة الإسلامية، وأنا أجيب عن المسألتين معاً.

إذا ألقينا نظرةً على نظرية الإسلام الحقيقية بشكل عام على مستوى الشريعة ولا سيما على صعيد المصادر الشيعية، نجد أن سلسلة العلماء أو ما نسميه رجال الدين أو المؤسّسة الدينية، وهو اصطلاح جديد، بل يوصف بالفقيه والفقهاء وعلماء الإسلام .. لها أهمية وموضوعية، فلدينا في هذا المجال الكثير من الروايات التي تمسّك بها الإمام الخميني وآخرون لإثبات مسألة ولاية الفقيه، وتطبيقات هذه الروايات وآثارها مشهودة في مجتمعنا، كانتصار الثورة الإسلامية وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

وهنا كل من يدين بالشريعة ويرتبط بها سواء كان مثقفاً أم لم يكن، أكان من «حزب الله» أم لم يكن، عليه أن يقبل بهذا الأمر، إنّ حقيقة ولاية الفقيه ـ كما قلنا من قبل ـ هي أنه عندما يبايع الناس الفقيه الجامع للشرائط فإنّ عليهم أن يطيعوه، ويقدّموا رأيه على رأيهم. ولا مانع من أن يقولوا آرائهم، بل هذا أمر واجب عليهم من باب النصيحة وإرادة الخير للإسلام ووليّ الأمر، وهو ما قلنا سابقاً: إنه من الحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية، فعلى الناس أن تبدي رأيها وعلى القائد ـ انطلاقاً من وظيفته في المشاورة والشورى ـ أن يستمع إلى ما يقولون، وعليه أن يقبل بكلامِهم

عندما يكون صحيحاً، إلا أنه ليس من الواجب عليه التسليم برأي الأكثرية كما هو المتعارف المرسوم في سائر الحكومات والدول.

يقول القرآن للنبي: ﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، كما توجد في القرآن سورة باسم «الشورى»، وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)؛ وطبقاً للآية الأولى فإن الرسول الأكرم مأمور بمشاورة الناس في القضايا الهامة، إلا أن القرار النهائي يرجع إليه هو، لا أنه يمثل أحد الآراء فيما يمثل كل واحد من أفراد الشعب رأياً آخر. وهذا هو ما نقوله تماماً فيما يتعلّق بالولي الفقيه، ويقبله أيضاً علماء أهل السنّة، إلا أن بعض ا لمثقفين ـ وليس جميعهم ـ لا يقبلون هذا الأمر، لا سيما منذ الحركة الدستورية وحتى عصرنا الحاضر.

إن المثقفين مجموعات عدّة، فهناك مجموعة تمثل الأكثرية توافق عامة الناس فيما يرونه، وقد قبلت هذه المجموعة برأي العلماء سواء في عصر الحركة الدستورية أم في عهد الثورة الإسلامية، وليس هناك ضرورة أن أذكر أسماء هذه المجموعة، وهي مجموعة كثيرة العدد في أوساط أساتذة الجامعات وخرّيجيها، نعم الذي يبدو أنّ هذه المجموعة تطالب بالمزيد من حقوقها معتبرةً أنها منقوصة الحقوق، فهم لا يعارضون سوى حصر السلطة بيد رجال الدين، وعلى أية حال يمكن الجلوس مع هذه المجموعة ومحاورتها والتعرف إليها.

المجموعة الثانية تعبّر عن مجموعة من المسلمين المعتقدين بالإسلام والملتزمين بالأحكام العبادية، إلا أنهم يفصلون بين الدين والسياسة. إنهم يقولون: لا ينبغي أن تحكم المؤسّسة الدينية قبضتها على السلطة، والآن حيث حصل ذلك فإنّ عليها التنحّي، وهذه المجموعة ساهمت في تقدّم حركة الثورة، إلا أنهم ـ من وجهة النظر هذه ـ لا يعبرون سوى عن وسيلة لوضع نهاية للنظام الدكتاتوري للشاه، متصوّرين أن السلطة ستصل إليهم، ولعلّ أكثرية من يسمّون اليوم «القوميون ـ الدينيون» من هذه المجموعة، إنهم يمارسون الدعاية التي تقول: إنّ رجال الدين غير منتجين في مجال العمل السياسي، وعليهم أن يتنحّوا، وهم يشنّجون تفكير الشباب وطلبة الجامعات من المؤسّسة الدينية.

المجموعة الثالثة، هم المشتهرون بالقوميين، ومن بينهم من هو معتقد بالإسلام وملتزم بالأحكام الإسلامية، وهؤلاء منذ البداية كانوا رافضين لتدخل رجال الدين في السياسة، ومنذ بداية الثورة انسحبوا ومازالوا حتّى الآن، ولعلّ نشاطهم أقلّ من نشاط المجموعة الثانية في مواجهة الثورة، إلا أن المجموعتين معاً تعمل بشكل واحد في لقاءاتها واجتماعاتها، وقد كانتا منذ البداية ـ سيما في زمان الدكتور مصدّق ـ في خندق واحد.

ونحن نجد أن بعض أخطاء المسؤولين أو حدّتهم في التعامل مع الأمور شكّلت مادةً جيدة للدعاية ضدّ المؤسسة الدينية من جانب هاتين المجموعتين، كما أن وسائل الإعلام والدعاية الأجنبية تدافع عن هاتين المجموعتين أيضاً.

ما زلت أذكر أن بعضاً من الفئة الثانية كانوا يقولون علناً في بداية الثورة: الآن وقد أخذتم الدولة من يد الشاه، إذاً فعليكم أن تسلّموها لنا، وكان أحد المتناغمين معهم فكرياً يقول: على المؤسسة الدينية ورجال الدين أن يذهبوا لحفظ متاريس المساجد، أي أن عليهم أن يذهبوا للانشغال بالعبادة وأن يتركوا السياسة لنا. إن هذا النوع من التفكير هو تفكير يدعو لحصر السلطة بيد جماعة، وهي التهمة عينها التي يوجّهونها إلى رجال الدين.

وقضية المثقفين في إيران قد تعرّضت لأزمات ومشاكل منذ اليوم الأوّل لها، فالحركة الدستورية وأحداثها أثبتت هذا الأمر، وهو أن جماعة من المثقفين قد نحّوا بعض رجال الدين أيضاً مثل السيد عبدالله البهبهاني، وهو الذي ظلّ لسنوات يناضل بقوّة للمطالبة بالحرية وبالدستور، لكنهم شطبوه في نهاية المطاف. وقد تكرر هذا المشهد في عهد مصدق، واليوم نرى الإناء نفسه وما فيه من حساء.

أكتفي بهذا المقدار ولن أتحدث عن هذا الأمر أكثر من ذلك، وأركّز على سؤالكم الثاني مما يرتبط ببحثنا هنا عن الدولة الإسلامية، ومعنى أن يكون الحاكم مبسوط اليد.

الحاكم المبسوط اليد، مصطلح فقهي كان له رواج في السابق، فقد كانت للفقهاء على الدوام منطقة نفوذ في الإسلام، وغالباً ما كانت في مسائل القضاء وإجراء الحدود، لا في تمام شؤون الدولة الإسلامية، مما كان القرار فيه يرجع إلى

الخلفاء والسلاطين والحكّام، فإذا أعطى الحكّام للفقهاء المجال كي يجروا الأحكام الإسلامية فإن الفقهاء في هذه الحالة سيكونون مبسوطي اليد، وإذا لم يكن ذلك لم يكن الفقيه مبسوط اليد، وفي بعض الأحيان قد يطلق الحكام العنان للفقهاء في بعض الأمور مما يسمّى في الاصطلاح بالأمور الحسبية مثل كفالة اليتيم وردّ المظالم وما كان من هذا القبيل، لكنهم يحولون بينهم وبين إجراء الحدود، وفي هذه الحالة لا يطلق على الفقيه أنه مبسوط اليد. إنّ «مبسوط اليد» اصطلاح فقهي لا مورد له اليوم، ذلك أن الدولة الإسلامية في إيران تدار حالياً تحت إشراف الولي الفقيه، كما أن محاكمنا إسلامية، وللفقيه تمام السلطة والإمكانات والصلاحيات.

الإسلام السياسي بين سلطة الشعب وسلطة الفقيه

❖ يشيع اليوم مصطلح «سيادة الشعب» ما معنى هذا المصطلح؟ وهل يعني اللياقة للسيادة والسلطة؟

❖ بدايةً أنا لا أوافق على هذا المصطلح، ذلك أنه عندما تأتي هذه العبارة إلى الذهن فإنها تعني سيطرة الشعب على الدولة والحكومة وكلّ الأعمال الأُخرى، فأنت بهذا المصطلح تكون قد أعطيت للناس أكثر مما هو لهم، لقد قلنا بأن للناس في الدولة الإسلامية حقّ الرأي والمشورة وانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء المجلس النيابي، وحتى حق انتخاب القائد عبر انتخاب أعضاء مجلس الخبراء، إلا أنه بعد تعيين القائد ـ وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ ليس لهم سوى حق إبداء الرأي لا حقّ فرضه على القيادة، بل لو أصدر القائد حكماً واتخذ قراراً حاسماً في إدارة البلاد لزمتهم الطاعة له جميعاً، سواء منهم العالم المجتهد أم العامي، فإذا كانت سيادة الشعب تعني الاختيار المطلق فهي لا تنسجم مع إطاعة الفقيه القائد، وإذا حصرناها بالمعنى الذي ذكرناه فلن يكون هناك معنى للسيادة.

على خط آخر، نحن لا نعتقد أيضاً بسيادة الفقيه، ذلك أنه مأمور بمشاورة أصحاب الرأي من الناس، كما أنه ملزم برعاية الأحكام الإلهية والسنن الإسلامية، ومع هذه الأمور لن يكون هناك معنى لسيادة الفقيه بشكل مطلق، وإلا دخلنا في الاستبداد، وهي التهمة التي يحاول معارضو النظام الإسلامي إلصاقها ـ خطأً ـ

بالحاكم الإسلامي، وقد أشرت إلى ذلك من قبل.

وعليه، فللناس حقّ إبداء الرأي في قضايا البلاد في إطار الدستور القائم على الإسلام، ومن نوع إبداء الرأي.. ممارسةُ حق الانتخاب على مختلف المستويات والمجالات، لكن ذلك لا يعني الوقوف في مقابل الولي الفقيه الحائز على الشروط الإسلامية، يقول تعالى: ﴿وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦)، فهذه الآية جاءت في مورد الأحكام الولائية الحكومية لا الأحكام الشرعية، ففي مثل حالات الحرب والسلم إذا أصدر الله ورسوله حكماً موردياً فلا مجال للمؤمنين في الاختيار، بل عليهم إطاعة الحكم الصادر، ويكون عصيانه ضلالاً وانحرافاً، والحاكم الشرعي الإسلامي والولي الفقيه له هذه الحال في أحكامه وأوامره، وليس الوليّ الفقيه فقط من هذه حاله، وإنّما كل رؤساء الجمهوريات في الحكومات العالمية لهم هذا الحق في قراراتهم ضمن إطارهم القانوني، ولا يمكن لأحد أن يقف في وجههم.

إننا نعلم أنه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم يوجد مجمع تشخيص مصلحة النظام المؤلّف من أهل الحلّ والعقد، وهو يشكّل عضد القيادة على مستوى المشاورات والاستشارات، والقائد يقدم في القضايا الهامّة والمصيرية على اتخاذ قراراته انطلاقاً من وجهة نظرهم، وفي هذا المجلس يتواجد رؤساء السلطات الثلاث، وهم منتخبو الشعب سواء بالواسطة أم بلا واسطة، سيما رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي، ومع هذا كلّه لا معنى لتهمة الاستبداد في حقّ القائد.

مسألة التقريب في العصر الراهن: لا تقريب دون اعتراف

❖ لا حاجة إلى الحديث عن خدمات سماحتكم في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية، فهو أمرٌ يجري على لسان العام والخاص، وفي الحقيقة يعتبركم الجميع أبَ التقريب في إيران، ويكفي لتجليل جهودكم القيّمة في هذا المضمار أن نشير إلى البيان الهام للقائد (الخامنئي) في تقدير خدماتكم، حيث وصفكم من جهة بـ «العلامة» كما عبّر عنكم بـ «العاقل الحكيم» وأنتم تستحقون ذلك، حبذا لو تعطونا

كلمة حول التقريب بين المذاهب، وأنتم الآن عضو الشورى المركزية لهذا العمل.

من جهة أُخرى، لو تحدّثونا أيضاً عن جهدكم الثمين الذي قدّمتموه للجامعيين والمحافل العلمية والمراكز الثقافية، والحوزات العلمية، ألا وهو (معجم فقه لغة القرآن الكريم وسرّ بلاغته) وقد صدر منه حتى الآن خمسة مجلدات، حبذا لو تحدّثونا عن هذا العمل، وعن عدد المجلدات المترقبة لهذا المشروع.

۞ بالنسبة للتقريب، فأنتم لاحظتم وقرأتم لي مقالات وحوارات كثيرة حول هذا الموضوع، وعدد من هذه الحوارات جاء في كتابي باللغة الفارسية وهو «بيام وحدت / نداء الوحدة»، وكذلك بعض الخطب في صلاة الجمعة في طهران جاءت في كتاب «نداى وحدت»، كما طبعت مقالاتي العربية حول التقريب في كتاب «الوحدة الإسلامية»، وهناك عدد أكبر من حواراتي وخطبي الطويلة لم يطبع حتّى الآن.

بشكل عام، تتلخص عقيدتي حول التقريب بين المذاهب الإسلامية في أننا لو أردنا هذا التقريب حقيقة، فلا يصحّ أن نكتفي بالمجاملات والخطب الجميلة الظاهرية، بل لابدَّ لنا أن نعلن جميعاً المذاهب السنّية المعروفة، وكذلك المذهبين الشيعيين: الإمامية والزيدية إضافةً إلى المذهب الأباضي الذي يملك تاريخاً وفقهاً ودولةً مستقلة هي سلطنة عمان... أن نعلن جميعاً هذه المذاهب برمّتها مذاهبَ إسلامية رسمية.

دعنا من المذاهب النادرة والمشكوكة التي تتواجد هنا وهناك في زوايا العالم الإسلامي، والتي ما زالت عقائدها خافيةً مختفية، مثل العلويين في تركيا، وبعض الفرق الصوفية، والدروز في لبنان.. فهؤلاء جميعاً خارجون عن محلّ بحثنا، ولابد من التعرّف عليهم بدقة، حتّى يُعلم هل يأخذون بأصول الإسلام وإلى أي حدّ؟ إنما نقول: على أهل السنّة أن يقبلوا الشيعة الإمامية الإثنا عشرية والمذهب الزيدي مذهبين إسلاميين، والعكس هو الصحيح، على الشيعة قبول المذاهب السنية بوصفها مذاهب إسلامية، وهذا هو العمل القيّم الذي أعلنه المرحوم الشيخ محمود شلتوت في زمان رئاسته للجامع الأزهر.

من العجيب أنّ علماءنا الكبار في كتبهم الفقهية يقبلون آراء فقهاء وأئمة أهل السنّة بوصفها آراء فقهية، وينقلونها، ويخضعونها للبحث والمناقشة، فلابدَّ أن يقوم أهل السنّة بهذا الأمر أيضاً، وعلى نطاق واسع لا محدود.

إن وجود هذه المذاهب أمر واقع، وقد قامت على أساس الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنّة، ولكل منها إمام تدين له، وقد قبل الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) وآخرون هذه الحقيقة، فذكروا آراء أهل السنّة في كتبهم، مثل مسائل الخلاف للطوسي وكتب العلامة الحلي ككتاب تذكرة الفقهاء، وآخرون، أما أهل السنّة فلم يعتنوا بآراء الشيعة سابقاً، أما في العصر الحاضر وإصدارتهم فيه وكتب دوائر المعارف الفقهية فقد ذكروا فيها رأي الشيعة، وفي بعض الأوقات اختاروا فتاوى شيعية نظراً لإحكام أدلّتها، ومن المعلوم أنه عندما يكون المجال للبحث والاجتهاد والاستنباط فإنّه قد يُقبل هذا الرأي وقد يردّ، وهذا أمر لا مشكلة فيه، بل هو موجود بين فقهاء المذهب الواحد، فعلينا الرجوع إلى عصر الشيخ الطوسي والعلامة الحلي وآخرين وأن ننظر بأفق رحب ونظر واسع إلى آراء الآخرين بوصفها آراء فقهية، وأن نرفع يدنا عن ألوان التعصّب، ولا نعتبر آراء الآخرين بدعة، فإذا اتبعت المذاهب كافة هذا المنهج فإنهم يصدقون في ادّعائهم التقريب وإلا فلو ظلّوا مثل الماضي حيث تحقير آراء الغير وتقزيمها فلا صدق في ادعاء التقريب حينئذٍ.

مرجعية حديث الغدير أم حديث الثقلين، نظرية الأستاذ البروجردي

يفترض بالجميع أن لا يبالغوا في القضايا الخلافية بالحساسية، فلننظر إلى منهج مؤسس التقريب في إيران وبين الشيعة، أستاذنا الجليل المرحوم السيد البروجردي، فقد كان يقول: لدينا مع أهل السنّة مسألتان: إحداهما قضية الخلافة وثانيهما المرجعية العلمية لأئمة أهل البيت عليهم السلام في الفقه وسائر المسائل الإسلامية، واليوم لا وجود للخلافة في العالم الإسلامي حتّى نختلف حولها ونتصارع، فماذا يريد المسلمون اليوم من وراء البحث حول الخلافة ومن إبداء كل هذه الحساسية المتعلّقة بها، نعم هذا البحث كان في السابق وكانت هناك خلافة أما اليوم فلا وجود لذلك.

كان السيد البروجردي يقول: ليست هذه المسألة اليوم محلّ حاجة المسلمين، بل ما هو محلّ حاجتهم تحديد من أين يأخذون دينهم ومعارفهم وعقائدهم وأحكامهم؟ فقد حدّد رسول الإسلام المسؤوليات والوظائف وجعل في حديث الثقلين المعروف عترته وأهل بيته المرجعَ العلمي للمسلمين إلى جانب القرآن الذي يقرّ به الجميع، في الماضي

لم يكن هناك حديث عن دولة إسلامية بل عن حجية حديث الإمام ومرجعيته العلمية، وقد كان البروجردي يؤكّد دائماً على هذا الموضوع، وكان يلتزم الصمت والسكوت إزاء قضية الخلافة، ليس إنكاراً وإنما لعدم الحاجة.

انظروا كم هذا الفكر حكيمٌ وواعٍ؟ فعلينا أن لا نطرح قضيةً للتنازع تحول دون تقارب المسلمين، والحال أنه لا حاجة إليها ولا يمكن تطبيقها عملياً، بل علينا أن نتجه نحو المسألة الثانية التي يحتاجها المسلمون اليوم. يقول بعضهم: إنني قلت في حواري مع مجلّة «هفت آسمان / السماوات السبع»: إن البروجردي قد أنكر مسألة الخلافة، كلاً وأبداً لم أقل ذلك إطلاقاً، فقد كان البروجردي راسخ القدم في قضية إمامة أهل البيت(ع) للمسلمين، وكان يقول: لو فصلنا هاتين المسألتين عن بعضهما أمكننا ترسيخ القضية الثانية في وسط أهل السنّة، سيما وأنه لم يعد لنظام الخلافة من وجود اليوم في العالم، فلو كان لها وجود لقال لنا أهل السنّة: لماذا لا تدافعون عن الخلافة، ولأبدوا حساسيةً في هذا المجال، ولم يقبلوا بالمسألة الثانية، وهي المرجعية العلمية، لكن هذه الحساسية زالت اليوم، لذا يمكننا إقناعهم بالمرجعية العلمية عبر السكوت عن مسألة الخلافة.

لقد أعطى هذا المنهج الذي ارتآه السيد البروجردي ثماره في عصره، وكان منها الفتوى الشهيرة للشيخ محمود شلتوت، فبعد أن اطّلع شلتوت على الأسانيد المتعدّدة لحديث الثقلين أصدر فتواه المشهورة، هذه هي نظرية الأستاذ البروجردي وهذه هي نتائجها العملية، وهذا هو السبيل الذي يتبعه اليوم المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، وعلى المسلمين اتّباعه. لقد شرحت مفصلاً في كتاب «نداى وحدت»[٢٥] نقاط افتراق المسلمين واختلافهم، وسبل التقريب بين المذاهب، كما تعرّضت لهذا الأمر في مقالةٍ لي حملت عنوان «أساسيات التقريب»، وأرجو من قراء هذا الحوار أن يراجعوا هذين المصدرين.

هذه صورة مجملة عن مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

مشروع «معجم لغة القرآن وسرّ بلاغته»، عرض وتعريف

أما سؤالكم الثاني عن كتاب «معجم فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»، والذي

حاز على لقب «كتاب العام» من جانب وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، وكذلك من طرف جماعة المدرّسين في قم، فهو ما يعلم من الشرح الذي ذكرته في مقدّمة هذا الكتاب، حيث بيّنت منطلقات هذا العمل والأهداف التي يسعى إليها، والدور الذي سيلعبه هذا الكتاب في تاريخ الجهود العلمية حول القرآن.

وبشكل إجمالي، فقد بدأ العمل في ثنايا الجهود العلمية لمؤتمر الشيخ الطوسي الألفي الدولي الذي انعقد في مشهد باقتراحي وبجهودي قبل سنين طويلة (٣٣ عام)[٢٦]، أي عام (١٣٤١ ـ ١٣٥٠هـ. ش/١٩٧٠ ـ ١٩٧١م) ، وهناك جمعت الآراء اللغوية للشيخ الطوسي من «تفسير التبيان» ولاحظت أن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) كان صاحب رأي في اللغة وأن آراءه هامة وأساسية مثل آراء الراغب الإصفهاني في «المفردات» وانتصرت الثورة الإسلامية في إيران وتمّ تأسيس «بنياد بزوهشهاي إسلامي/ مركز الأبحاث الإسلامية» من جانب الحضرة الرضوية في مشهد، متشكلاً من مجموعات علمية وثقافية متنوعة، كان واحداً منها فريق القرآنيات الذي كان تحت إشرافي، ومنذ ذلك الوقت جعلنا هذا المشروع أساساً لعمل هذا الفريق، وبعد دراسات متعدّدة وإجراء تعديلات وإعادة نظر مكرّرة في الموضوع.. تقرّر عدم الاكتفاء بما طرحه الشيخ الطوسي، وإنما المطلوب توسعة نطاق العمل، وجمع كل الآراء اللغوية في التفاسير المختلفة من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، وكذلك النصوص اللغوية في كتب اللغة مما يتعلّق بكلمات القرآن الكريم، ثم إخضاعها للدرس والبحث، وهو جهدٌ يقوم به فريق عمل من الأعضاء المحترمين المتكوّن من طلاب الحوزة العلمية، وخريجي الجامعة، وقد صدر منه حتّى الآن خمسة مجلدات تمّت طباعتها، وبها يتمّ تقريباً حرفا: «أ» و «ب»، فيما حرف «التاء» يشرف على الانتهاء، وهو يجهّز للطباعة الآن.

وقد تمّ في هذا المعجم ترتيب الآراء اللغوية والبلاغية للمفسّرين المسلمين حسب التسلسل الزمني لدى التعرّض لكل كلمة من كلمات القرآن، وبدا لنا أن البارز من هذه الآراء والذي يظلّ مضيئاً من بين الجميع هو آراء الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي والراغب الإصفهاني، نسأل الله أن يوفقني وفريق العمل في قسم القرآنيات لإنجاز هذا المشروع حتّى نهاياته.

❁ كم سيبلغ عدد مجلدات المعجم؟

۞ لا يمكنني التنبؤ بذلك، تماماً كما صعب على كتّاب الموسوعات ودوائر المعارف تحديد ذلك منذ البداية، لكنني أظن أنه سوف يبلغ قريباً من الثلاثين مجلداً.

نعم، لقد أخذنا بعين الاعتبار المجلّد الأوّل الذي سيكون مدخلاً للمعجم، وسيحتوي على موضوعات قرآنية هامّة، وقد جاء في مقدمة المعجم فهرس ومسرد بهذه الموضوعات، وقد أنجزت بعض أعمال هذا المدخل، والباقي قيد الإنجاز، نسأل الله التوفيق.

❁ سماحة الشيخ واعظ زاده! نشكركم كثيراً كثيراً على لطفكم، ونسأل الله لجنابكم العزّة والسلامة وطول العمر، وإن شاء الله تستفيد الأمّة الإسلامية من إفاداتكم وأبحاثكم دوماً، وحقيقةً هناك الكثير من الأصدقاء والمعارف والأساتذة المحترمين وعلماء الدين ممّن يعدّونكم إحدى الذخائر الإسلامية.

۞ ليست لي طاقة بهذا الذي ذكرتموه، إلا أن قلبي مشتاق لأن أترك عملاً علمياً خالداً يبقى ولا يزول فكراً مستمراً، كي يتابع إنجازاته اللاحقون، نعم إنني أبحث من خلال هذه الدعوات عن أمرٍ واقعي يمكن أن يتحقق، والسلام عليكم ورحمة الله.

الهوامش

(١) نهج البلاغة: ٤٣٣، الرقم: ٥٣، كتابه إلى مالك الأشتر.
(٢) المصدر نفسه: ١٩٤، الخطبة: ١٣٦.
(٣) المصدر نفسه: ٣٦٦، الرسالة: ٥.
(٤) المصدر نفسه، ٨١، الخطبة: ٣٧.
(٥) المصدر نفسه، ٢٨٣، الرسالة: ٢٦.
(٦) المصدر نفسه، الرسالة: ٤٦.
(٧) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٧٣.
(٨) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٥.
(٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٣١.
(١٠) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.

(١١) المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.

(١٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٥.

(١٣) المصدر نفسه، الرسالة: ٦.

(١٤) المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٣.

(١٥) المصدر نفسه، الخطبة: ٧٤.

(١٦) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٠٥.

(١٧) المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٢.

(١٨) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٢٩.

(١٩) كتاب الغارات ١: ٣٠٧.

(٢٠) شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٥.

(٢١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٦.

(٢٢) سيرة ابن هشام ٤ : ١٩٠، طبعة الحلبي.

(٢٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ١٦٢.

(٢٤) تفسير الشيخ محمود شلتوت: ٩١١، طبعة طهران.

(٢٥) نداى وحدت، المقال الحادي عشر، راههاى سياسي وعلمي وحدت اسلامي وتقريب مذاهب: ٢٥١ ـ ٢٩١.

(٢٦) هذا انطلاقاً من تاريخ إجراء الحوار (المترجم).

الإمامة والوحدة، قراءة نقدية
لمقولات الشيخ واعظ زاده الخراساني

السيد محمد القزويني(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

١ـ هل البيعة طريق لإضفاء الشرعية على حكومة الحاكم؟

السيد واعظ زاده!! لقد تطرقتم عدة مرات إلى موضوع بيعة الناس للحاكم الإسلامي وقلتم: إن «شرعية حكومة الحاكم تأتي عن طريق البيعة»؛ فعن أي حاكم تتكلّم؟ عن الحاكم الذي انتزع حكومته قسراً دون مراعاة الحقوق الإسلامية وأسّس بنيانها على الجور والاستبداد؟ فالقرآن المجيد بآية: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤) أثبت بطلان شرعية مثل هذه الحكومة، وبيعة الناس لها لا تضفي عليها الشرعية. ومن الجميل أن مخالفي الخليفة الثالث عثمان قد استدلّوا بهذه الآية لإثبات عدم شرعية خلافته، ومن ثم أقدموا على قتله.

ذكر ابن أبي الحديد والسيد المرتضى: (وقد روي من طرق مختلفة وبأسانيد كثيرة أن عماراً كان يقول: ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر وأنا الرابع، وأنا شرّ الأربعة ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ﴾، وأنا أشهد أنه قد حكم بغير ما أنزل الله)[1]؛ فلو كان حديثنا عن الحاكم الإسلامي مثل الرسول أو الإمام فإنّ شرعية حكومته مستمدّة من الله تعالى: ﴿يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً﴾، وأما الفقيه فإن شرعيّته مستمدة من الإمام المعصومعليه السلام: «فإني جعلته عليكم حاكماً»، وحتى في ولاية عدول المؤمنين

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، متخصّص في علم الكلام الإمامي والمدارس السلفية، له دراسات عديدة.

في الأمور الضرورية هناك إفصاح من المعصوم بالإذن كقوله: «إذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس» أو كاشفاً عن حكومة الشارع كما في قوله: «مطلوب الوجود للشارع»[٢] و«الشارع لا يرضى بتركه»[٣] ؛ فطبق هذه الآيات والروايات يُنصب الحاكم الإسلامي من قبل الله عز وجل، شاء الناس أم أبوا، حتى وإن كانت الشروط المتبعة في تشكيل حكومته غير متوفرة: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»[٤].

نعم! ما دام الناس لا يتقبلون مثل تلك الحكومة ويضعون العراقيل في طريق تشكيلها فليس من الواجب على الحاكم الشرعي أن يقوم بذلك، لكن بمجرد أن ترتفع تلك الموانع وتتوفر الشروط التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية سوف يكون له الحق بتشكيلها؛ وبهذا يكون من الواضح أن بيعة الناس ترفع الموانع والعراقيل الموضوعة في طريق قيام الدولة وتؤمّن الأرضية لذلك، لا أنّها تشيد حكومة الحاكم الشرعي.

بعد الرسول الأكرم، وكذلك في أيام خلافة الخلفاء الثلاثة، كان الإمام علي عليه السلام هو الإمام المنصوب من قبل الرسول صلى الله عليه وآله بأمر من الله عز وجل، والوحيد الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم،وإذا عمل في زمن الخلفاء على نصرة الإسلام ونجاة الدين فليس ذلك من باب مساعدتهم، بل كان يعمل بواجبه قدر الإمكان أو من باب دفع الأفسد بالفاسد، كما بيّن تلك الحقيقة في خطبته التي في نهج البلاغة: «فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتتهنه»[٥].

ومن الأخطاء الفادحة التي وقع فيها العلماء أنهم يتصورون أن الإمامة مرادفة للحكومة والحال أن الحكومة شأن من شؤون الإمامة، كما أن من واجبات الإمامة هداية الناس،وحفظ الشريعة بواسطة بسط الفيض على الجميع، ونشر العدالة؛ فهذه الوظائف كلّها كان يقوم بها الوجود المقدّس للإمام ـ عدا نشر العدالة ـ في زمن خلافة الخلفاء الثلاثة، أمّا نشر العدالة بين الناس في ظلّ الحكومة فمنوط بأرضية مناسبة وبرضا الناس، الأمر الذي لم يحصل إلا بعد مقتل عثمان.

هل الضرورة تحوّل غير الشرعي إلى شرعي؟!

حضرة السيد واعظ زاده! لقد ذكرت أنّ هناك ضرورة أوجبت شرعية خلافة

الخلفاء، وذلك للظروف القاهرة التي كانت تمرّ بها الأمة ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.. نقول: هل ضرورة الفعل توجب شرعية الفاعل؟ وأيّ فقيه من فقهاء الشيعة أفتى بشرعية خلافتهم حتى ولو بالاضطرار؟ نعم في حالة فقدان الحاكم العادل في المجتمع مما يؤدي إلى اختلال النظام وتفشي الفوضى عند ذلك تصبح حكومة الحاكم الفاسق جائزة، أمّا هنا فهل يجوز السطو على الحكم وإبعاد الحاكم الشرعي عن مقامه؟ إذا كان كذلك فإن معاوية ويزيد وصدام وبهلوي ولينين وبوش حكّام شرعيّون؛ لأن حكوماتهم قد أوجبتها الضرورة!! فماذا نسمّي خروج الإمام الحسين عليه السلام على يزيد، والإمام الخميني على الشاه البهلوي وغيرهم..؟!

وإذا تنزلنا وقلنا: إن خلافة الخلفاء كسبت شرعيتها من الحاجة الضرورية لها، فهل الخلافات المتعاقبة التي كانت والبدع التي أحدثت كانت شرعيةً أيضاً؟ وهل الهجوم على بيت فاطمة عليها السلام، وضربها وجرحها المؤدّي إلى شهادتها، كان من الضروريات ومن رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ وقول عمر ـ الذي زعموا أنه الخليفة الشرعي ـ راداً على اعتراضها عليها السلام له: «يا ابن الخطاب! أتراك محرّقاً عليّ بابي؟»: «نعم: وذلك أقوى فيما جاء به أبوك»[٦]، وهل قتل مالك بن نويره والنزو على زوجته، وتبرأة خالد بن الوليد تحت عنوان «تأوّل وأخطأ»[٧] كان من باب الضروريات؟ وهل تنصيب يزيد بن أبي سفيان على ملك الشام، الذي كان من نتيجته تسلّط بنو أمية على الحكم واستبداله بنظام ملكي، كان من باب حفظ كيان الإسلام؟ وهل أخذ فدك من آل البيت، وإرجاع مقام إبراهيم إلى مكانه الذي كان فيه أيام الجاهلية، وبدعة صلاة التراويح، والأحكام الجائرة، والطلاق والزواج غير المشروعين، وأسر القبائل بدون حق، وحرمان آل البيت من الخمس، والتغييرات غير الصحيحة التي أدخلت على الوضوء والصلاة، وتحريم زواج المتعة، وتكبير أربع تكبيرات في صلاة الميت، وغير ذلك.. مما دعا بأمير المؤمنين عليه السلام أن يصفها بشهادة سوداء لمخالفتهم الصريحة لرسول الله صلى الله عليه وآله: «عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه، ناقضين لعهده، مغيّرين لسنته»[٨].. فهل كان هذا كلّه من باب الضرورة ورعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ أليس تبرير خلافة أولئك يضفي الشرعية على هذه المخالفات كلّها؟

٢ـ هل نالت خلافة أبي بكر رضا المهاجرين والأنصار جميعهم؟

حضرة الأستاذ واعظ زاده! قلتم: إنّ أهل الحل والعقد والأنصار والمهاجرين كان بإمكانهم الوقوف بوجه المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى الذين أصيبوا بجرح بسبب الإسلام؛ فكانوا يتحيّنون الفرصة للانقضاض على دولة الإسلام بعد وفاة رسول الله، وفي تلك الحال كان من الواجب تشكيل خلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، والمراد منه الأكثرية لا الإجماع التام،وعدم الذهاب وراء المتخلّفين عن البيعة وقد وقع ذلك نظراً للظرف الخطير الذي كان يمرّ به الإسلام، ونالت تلك الحكومات شرعيّتها(٩).

حضرة الأستاذ واعظ زاده! عن أيّ إجماع تتكلّم؟! عن إجماع لا يعلم عنه شيئاً حتى مؤسّسو علم الكلام من أهل السنّة؟ ألم يذكر الماوردي الشافعي (٤٥٠هـ) وأبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) بصريح العبارة عن بيعة أبي بكر: «فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها»(١٠). وعن أيّ تشاور بين أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار تتحدّث والمفسرون الكبار من أهل السنّة لا يعلمون عنه شيئاً؟! ألم يقل المفسّر الكبير القرطبي (٦٧١هـ): «فإن عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس حيث قال: لا ينعقد إلا بجماعة من أهل الحل والعقد، ودليلنا أن عمر عقد البيعة لأبي بكر»(١١)؟! وأيّ إجماع تتكلم عنه وإمام الحرمين الذي هو من كبار متكلّمي أهل السنة ينكره؟! وعلى حدّ قوله: «إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع؛ بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها، والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر منكر؛ فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود ولا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد»(١٢).

فأيّ إجماع كان مؤيداً لخلافة أبي بكر، وأنت تعلم أن عضد الدين الأيجي ـ وهو من مؤسّسي علم الكلام السنّي ـ قال بكل صراحة بعدم وجود أيّ دليل عقلي أو

نقلي للأخذ بالإجماع بوصفه دليلاً، إنّه يقول: «وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف؛ لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان»، والجميل هنا ما أضافه بالقول: «ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلاً عن اجتماع الأمة، هذا ولم ينكر عليه أحد، وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا»[١٣].

وكذلك ابن العربي (٥٤٣هـ) وهو من كبار شخصيات أهل السنّة يقول: «لا يلزم في عقد البيعة للإمام أن تكون من جميع الأنام بل يكفي لعقد ذلك اثنان أو واحد»[١٤].

ومن المشوق حديث هاتين الشخصيّتين من أهل السنّة حيث يتكلمان عن الديموقراطية بعد الرسول وليس لها أيّ أساس من الصحة، ويبحثون لتسويغ حكومة الخلفاء الراشدين للناس! ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصارِ﴾!!! هل بايع الناس أبا بكر من عند أنفسهم طائعين غير مكرهين؟

٣ـ هل تمّت البيعة الأولى باختيار الناس؟

حضرة الأستاذ واعظ زاده! لقد تفضلتم بالقول: إنّ ملاك الإجماع هو أخذ رأي الأكثرية من المؤيدين، أما رأي المخالفين من الأقلية فلا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن الواضح أن هذه العبارة لم تتوخّ بها عواقب الأمور، إذ لها مردود عكسي على ما وقع في التاريخ وقام بتسجيله المؤرخون. ألم يكن من المستحسن قبل أن تتلفظ بهذه الكلمة أن تلقي نظرة على ما كتبه الشيخ المفيد؟ والذي نقله بدوره عن أبي مخنف: «كان جماعة من الأعراب قد دخلوا المدينة ليمتاروا منها، فشغل الناس عنهم بموت رسول الله ﷺ فشهدوا البيعة وحضروا الأمر، فأنفذ إليهم عمر واستدعاهم، وقال لهم: خذوا بالحظ من المعونة على بيعة خليفة رسول الله واخرجوا إلى الناس احشروهم ليبايعوا، فمن امتنع فاضربوا رأسه وجبينه»، ويضيف الراوي: «والله لقد رأيت الأعراب تحزموا، واتشحوا بالأزر الصنعانية، وأخذوا بأيديهم الخشب وخرجوا حتى خبطوا الناس خبطاً، وجاؤوا بهم مكرهين إلى البيعة»، وهنا يضيف الشيخ المفيد:

وأمثال ما ذكرناه من أخبار في قهر الناس على بيعة أبي بكر وحملهم عليها بالاضطرار كثيرة، ولو رمنا إيرادها لم يتسع لها هذا الكتاب»[١٥].

كذلك ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي يقول: «وإذا قائل آخر يقول: قد بويع أبو بكر فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصنعانية، لا يمرّون بأحد إلا خبطوه وقدّموه فمدوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه شاء ذلك أم أبى»[١٦] . هل سألت نفسك لماذا في آخر لحظات السقيفة عندما وقع نظر عمر على قبيلة أسلم: «فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر»[١٧]. ما الفرق بين أهل المدينة الذين بايعوا تحت سطوة الضرب بالعصي وقبيلة أسلم الذين امتلأت بهم سكك وطرق المدينة، وهم من كل مكان يتزاحمون على بيعة أبي بكر: «إنّ أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر»[١٨]؟! أليست هذه القضية تحكي عن اتفاق مبيّت بين بطل السقيفة وكبار قبيلة أسلم؟! كمؤامرته الواضحة مع الأعراب أصحاب العصي لأخذ البيعة من الناس كرهاً.. هل فكّرت إلى الآن في دور بني أمية في قضية البيعة؟ كيف يتفق أن بني أمية كافة وبإشارة من عمر بن الخطاب يقومون بمبايعة أبي بكر؟! «قال لهم عمر: ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعه الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوه»[١٩].

٤ـ المخالفون لخلافة أبي بكر كانوا أفرادا معدودين؟

أما ما تفضلتم به من أنه لم يكن من الواجب استدعاء المتخلّفين عن البيعة لكي لا يطعن في الإجماع.. فهو من عجائب التاريخ!! ألم يكن من المستحسن قبل أن تطرح مثل هذا الرأي أن تلقي نظرة على قول الزبير بن بكار[٢٠] وهو يقول: «وكان عامة المهاجرين وجلّ الأنصار لا يشكّون أن علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله ﷺ». أما اليعقوبي فقد أورد في تاريخه: «وكان المهاجرون والأنصار لا يشكون في علي»[٢١]، أما مخالفة جميع بني هاشم لبيعة أبي بكر فقد ذكرها ابن الأثير الجزري، وكذلك المسعودي ذكر: أنه قبل شهادة فاطمة الزهراء رضي الله عنها لم

يباع أحدٌ من بني هاشم أبا بكر[٢٢].

حضرة السيد واعظ زاده! ليتك اطّلعت على قول العلامة الأميني قبل أن تتفوّه بمثل هذا الكلام: انعقدت خلافة أبو بكر برجلين وحدّ أكثر بخمسة رجال مع أن جل كبار الشخصيات من المهاجرين والأنصار كانوا من المخالفين، كعلي وابنيه والعباس عم النبي وجميع أبنائه من بني هاشم، وسعد بن عبادة وأبنائه وقبيلته، والحباب بن المنذر وجميع مؤيديه، وكذلك الزبير وطلحة، وسلمان، وعمار وأبو ذر والمقداد وخالد بن سعيد وسعد بن أبي وقاص وعتبة بن أبي لهب والبراء بن عازب وأبي بن كعب وأبي سفيان وآخرين كانوا ممن خالفوا بيعة أبي بكر[٢٣]. فهل يصحّ وصف هذه الشخصيات الكبيرة بالقلة؟! ياليت لنا فهماً للتاريخ كابن حزم السنّي عندما قال: «ولعنة الله على كل إجماع يخرج منه علي بن أبي طالب ومن بحضرته من الصحابة»[٢٤].

حضرة السيد واعظ زاده! ألم يكن قولك: لا يجب أن نأخذ تخلّف الأقلية بعين الاعتبار لكي لا يُخدش الإجماع... إجحافاً بحقّ أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة الزهراء وابنيهما؟ وإذا ما سألَنا رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيامة عن قوله: «علي مع الحق والحق مع علي»[٢٥] وكيف تجرأتم وتفوهتم بمثل هذا الكلام.. ماذا يكون ردّنا؟ ألم يكن من الأفضل لك أن تلقي نظرة على جواب الشيخ المفيد الذي فنّد فيه قول فقيه منطقة صاغان (نوغان) ليتضح لك موقف من يدّعي الإجماع وأن علياً خارج منه: «وقد ثبت الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: عليّ أقضاكم، وقال: علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق مع علي حيثما دار، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، بطل ما ادّعاه الشيخ الضال من خلاف الإجماع في ذلك إلا أن يخرج أمير المؤمنين عليه السلام من الإجماع، ويحكم على قوله بالشذوذ والخروج عن الإيمان فينكشف أمره لسائر العقلاء، وتظهر ردّته لكافة العلماء ويبين من جهله ما لا يخفى على أحد من الفقهاء، وكفاك بذلك خزياً»[٢٦].

٥ـ هل كان الإمام علي عليه السلام يؤمن بشرعية خلافة الخلفاء؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تطرّقت أكثر من مرة إلى شرعية الخلفاء على

أنها الأولوية الثانية لدرجة أنك استدللت بأدلة وهمية وعلى رأسها رسالة الإمام علي لمعاوية،وقلتم: إنّ في تلك الرسالة تصريحاً من الإمام بأن إجماعُ المهاجرين والأنصار على أحد يضفي الشرعية على خلافته، وفي ضوئها يعطي الإجماعُ الشرعية لخلافته، وهذا مما يرضي الرب سبحانه ويطعن على الذين تخلّفوا عن البيعة مما يحلّ قتالهم، وهنا أظهرت ما كان مخفياً عندما نقلت قول الشيخ شلتوت من أن أبا بكر كان يمثل مظهراً للرحمة والجمال.

وهناك أسئلة تطرح نفسها وهي:

١ ـ هل تعلم فقيهاً واحداً من العلماء الشيعة قال بشرعية خلافة الخلفاء؟

الأستاذ واعظ زاده! بالله عليك، كيف تجرأت ونقلت عن الشيخ شلتوت مثل هذه العبارة العارية عن الصحة وأنت في بلد تفتخر بعشقها لآل بيت العصمة والطهارة، وكل يوم يسمع من منازلها ومساجدها وحسينياتها وتكياتها زيارة عاشوراء، أم أنك تصوّرت أن مقابلتك هذه تمّت في مصر أو السودان أم في السعودية لتستشهد بقول شلتوت؟!

نحن لا ننكر العمل الشجاع الذي قام به الشيخ شلتوت، وهو الاعتراف بفقه آل بيت العصمة والطهارة على أنه أحد مصادر التشريع، وهو عمل يشكر عليه، لكنّ هذا لا يستلزم أن يكون كلامه الباطل هذا مقبولاً في الأوساط الشيعية، حتى وإن كان مثل هذا القول مقبولاً عنده وله آذان صاغية عند أتباعه. ألم يدر بذهنك أن مثل هذا الكلام لا يعني شيئاً لدى شيعة آل بيت العصمة والطهارة الذين يقوم أساس مذهبهم على التبري قبل أن يكون قائماً على التولّي؟

دعني ألفت انتباهك؛ ليكون لك الأمر جلياً، إلى رواية ذلك الرجل الغيور علي الذي أوضح فيها معنى التكليف والواجب: كان رسول الله في مرض الموت وفي حال الاحتضار وكان في حضرته المباركة جمع غفير من المهاجرين والأنصار فقال لهم: أحضروا الدواة والقلم لأكتب لكم شيئاً لا تضلّوا بعده أبداً، فقال عمر بن الخطاب: هجر رسول الله، وهذه الرواية يذكرها جميع المؤرخين وأصحاب الحديث من أمثال البخاري ومسلم وأحمد باختلاف في اللفظ.

٢ ـ في توضيحك للذين تنازلوا ووافقوا وقبلوا بخلافة أولئك، هل أوضحت موقف

المخالفين لمثل هذه الخلافة؟ وعلى رأسهم الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء، والتي استمرت في مخالفتها ومقاطعتها لتلك الحكومة التي أسست على الباطل إلى أن انتقلت إلى جوار ربها وهي عليهم غاضبة، «فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت»[٢٧]. وقد وصلت المقاطعة بين البيت النبوي والخلافة الباطلة في ذلك الوقت أن «فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر وصلّى عليها، وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة فلما توفيت استنكر عليّ وجوه الناس»[٢٨].

٣ ـ إذا كنت تعتقد بشرعية خلافة أبي بكر على الأدلة التي ذكرتها، فيجب أن تعتقد على طبق الحديث النبوي الشريف: «من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية»[٢٩]، وعلى هذا فأيّ إنسان كان مات وليس في عنقه بيعة لإمام عصره فإن ميتته وميتة الجاهلية سواء، وعلى هذا فماذا يكون تكليف فاطمة الزهراء التي استشهدت وهي مقاطعة لإمام ذلك العصر وهو الخليفة؟ وبالاستدلال أيضاً بحديث رسول الله ﷺ: «من مات وليس له إمام يسمع له ويطيع مات ميتة جاهلية»[٣٠] فمن هو الإمام الذي يستوجب على الزهراء إطاعته في مثل هذه الحالة، أليس مثل هذه العقيدة يستلزم منا أن ننكر آية التطهير النازلة في آل البيت؟

وبعد أن وصلنا إلى هذا الحد من الأفضل لنا أن نراجع وندقق في حديث العلامة الأميني الذي يقول فيه: «فالحقيقة هاهنا مردّدة بين أن الصديقة عليها السلام عزبت عنها ضرورية من ضروريات دين أبيها وهي أولاها وأعظمها، وقد حفظته الأمة جمعاء، حضرها وبدوها، وماتت ـ والعياذ بالله ـ على غير سنّة أبيها، وبين أن يكون للحديث مقيل من الصحة، وقد رواه الحفظة الأثبات من الفريقين وتلقته الأمة بالقبول، وبين أنها سلام الله عليها لم تك تعترف للمتقمّص بالخلافة، ولا توافقه على ما يدّعيه، ولم تكن تراه أهلاً لذلك، وكذلك الحال في مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، فهل يسع لمسلم أن يختار الشق الأول ويرتأي لبضعة النبوة ولزوجها نفس النبي ووصيّه على التعيين، ما يأباه العقل والمنطق ويبرأ منه الله ورسوله؟ لا، ليس لأحد أن يقول ذلك. وأما الشق الثاني، فلا أظن جاهلاً يسف إلى مثله بعد استكمال شرايط الصحة والقبول وإسفاف أئمة الحديث ومهرة الكلام على الخضوع لمفاده، وإطباق الأمم الإسلامية

على مؤداه. فلم يبق إلا الشق الثالث، فخلافة لم تعترف لها الصديقة الطاهرة وماتت وهي واجدة عليها وعلى صاحبها، ويجوّز مولانا أمير المؤمنين التأخير عنها ولو آناً ما، ولم يأمر حليلته بالمبادرة إلى البيعة، ولا بايع هو، وهو يعلم أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، فخلافة هذا شأنها حقيقة بالإعراض عنها، والنكوص عن البخع لصاحبها»[٣١].

وقفة مع رسالة علي عليه السلام لمعاوية

بعد الذي سبق كلّه وما قيل، هناك نقاط مهمة في رسالة أمير المؤمنين لمعاوية يجب التوقف عندها:

٤ ـ كان من المسلّم أن الرسالة التي بعثها أمير المؤمنين لمعاوية لم تكن في مقام بيان قاعدة كلامية كلية، لكن من الجائز أن تكون في مقام الاحتجاج على عدوّ متعنت عنيد يعتقد بشرعية خلافة الخلفاء الثلاثة عن طريق بيعة المهاجرين والأنصار. فإن الاستدلال عن طريق أفكار ومعتقدات الخصم مصداق للآية ﴿وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٣٢].

٥ ـ وبما أن قصد مؤلّف نهج البلاغة إدراج المقاطع المهمة والبليغة من خطب أمير المؤمنين، لذا فإنه قام بنقل هذا المقطع من تلك الرسالة التي تعدّ من الروائع التي يستدل بها على الخصم، وهناك بعض من المؤلّفين الذين قاموا بنقلها ولكن بطريقة مبسطة منهم على سبيل المثال نصر بن مزاحم وابن قتيبة، وهناك بعض النقاط التي قاموا بنقلها تبين الحقيقة.

جاء في بداية رسالة أمير المؤمنين: «فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت في الشام»[٣٣]. أي أنّه بما أن بيعة أبي بكر وعمر التي تمت في المدينة قد لزمتك وأذعنت لها فلابد أن تلزمك بيعتي وتذعن لها وتسلّم بها طائعاً. وهذا الجواب جاء به الإمام رداً على استدلال معاوية بالاستدلال الواهي الذي ذكر فيه عدم انصياع أهل الشام للبيعة كدليل على عدم تسليمه هو لبيعة الإمام: «وأما قولك: إن بيعتي لم تصحّ؛ لأنّ أهل الشام لم يدخلوا فيها كيف وإنّما هي بيعة واحدة، تلزم الحاضر والغائب، لا يثنّى فيها النظر، ولا يستأنف فيها».

٦ ـ وفي آخر الرسالة، يتعرّض الإمام لبيعة طلحة والزبير ويقول: «وإن طلحة والزبير بايعاني ثم نقضا بيعتي، وكان نقضهما كردّهما فجاهدتهما على ذلك حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون، فادخل فيما دخل فيه المسلمون؛ فإنّ أحب الأمور إليّ فيك العافية، إلا أن تتعرض للبلاء، فإن تعرضت له قاتلتك واستعنت الله عليك»[٣٤].

حضرة واعظ زاده! بعد الاطلاع على النقاط التي سبق ذكرها، هل هناك ما تتفضل بإضافته كإتمام حجة لمعاوية تطرحه كاحتمال، فإذا ما كان هناك من احتمال تتفضل به فعليك أن تسدّ أيّ منفذ للاستدلال؛ لأن «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»[٣٥].

ما هو السر في مسألة عدم رغبة الإمام علي بالخلافة؟

لقد استندت في شرعية خلافة الخلفاء الثلاثة إلى خطبة الإمام المرقمة رقم: ٢٠٥ في نهج البلاغة، والتي يقول فيها: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة، ولكنّكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها». من الواضح أن هذه الخلافة هي الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه يعلم بشرعيتها ومن ثم يتقبلها، وقد تكرر في نهج البلاغة عدم رغبته بها مرات عديدة، وهذه الخلافة هي نفسها الأولوية الثانية.

حضرة السيد واعظ زاده! إنّ هذا لمن عجائب الزمن أن هناك من يظن أن عدم رغبة الإمام علي عليه السلام في الخلافة دليل على عدم وجود نصّ على خلافته، وبعض آخر يظنه دليلاً على شرعية الأولوية الثانية في امتداد شرعية الخلفاء السابقين!!

أولاً: لقد قلتم حول الأولوية الثانية: إنّ من شروطها فقدان الأرضية الاجتماعية أو عدم انصياع المجتمع الإسلامي، وهذه الفكرة طرحت من باب الضرورة. لكن اتضح أن الخطبة التي ألقاها الإمام بعد مقتل عثمان كانت تمهد الأرضية الاجتماعية وكذلك كان هناك الكثير من المؤيدين لخلافته، فإذاً ليس هناك من محل للأولوية الثانية، أي إن الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع؛ فالاستدلال بالخطبة على الأولوية الثانية في غير محلّه وساقط عن الاعتبار.

ثانياً: ألقيت هذه الخطبة لعدم الرضا الذي أبداه طلحة والزبير بعد أن تولى الإمام الخلافة وعدم مشورتهم في أمور الدولة، كأنما كان لهم الفضل في وصوله إلى الخلافة،أو أن لهم الحق لمكانتهما في المجتمع الإسلامي؛ فكان طرفٌ من الخطبة متعلقاً بهما، وفي أول الخطبة ذكر: لقد نقمتما عليّ، وأدرتما لي ظهر المجن من دون حق لكما استأثرته ولا نصيب لكما تتقدمون به على غيركما: «لقد نقمتما يسيراً وأرجأتما كثيراً، ألا تخبراني أي شيء كان لكما فيه حقّ دفعتكما عنه؟ أم قسم استأثرت عليكما به». وبعد ذكر: «أقسم بالله أن لم تكن لي رغبة بالخلافة ولم أبد رغبة بتولي زمام أموركم، وأنتم الذين دعوتموني إلى ذلك، وأن أعمل بكتاب الله وسنّة نبيه،ولم تكن بي حاجة أن أطلب العون منكما».

فمن خلال هذه الخطبة، نستطيع أن نفهم أن طلحة والزبير كانا يتوقعان أنّ الإمام ـ كالخلفاء السابقين ـ سيسمح لهما بالتدخل بأمور الدولة، ويضعان ـ من ثم ـ أيديهما على بيت المال، لكن الإمام﴿ع﴾ قطع عليهما الطريق بقوله: «فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما»، وبهذا القول خيّب أملهما فيما كانا يخطّطان له وهو الوصول إلى المناصب الحكومية، وكذلك وجّه الإمام﴿ع﴾ بقوله: «نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا الحكم به، فاتّبعته وما استنّ النبي﴿ص﴾ فاقتديته» طعنة إلى الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ووضع سيرة حكومتهم تحت طائلة التساؤل، وأشار إلى عدم شرعية حكومتهم لأنهم لم يعملوا بكتاب الله وسنة نبيه﴿ص﴾، كما رفض الإمام بصراحة بعد وفاة عمر، أن يقبل الخلافة بشرط العمل بسيرة أبي بكر وعمر وقال: «أسير فيكم بكتاب الله وسنة نبيه ما استطعت»[٣٦].

ثالثاً: أما السبب الذي من أجله لم يكن يرغب الإمام بالخلافة، فقد كان الانحرافات التي سادت منذ أيام الخلفاء الثلاثة في المجتمع الإسلامي والفساد الذي كان متفشياً مما سدّ طرق الإصلاح وجعله صعباً؛ لهذا السبب قال الإمام بعد قتل عثمان وهجوم الناس عليه يطالبونه بقبول بيعتهم: «دعوني والتمسوا غيري فإنا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وإنّ الآفاق قد أغامت، والمحجّة قد تنكّرت، واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب»[٣٧].

وبهذا أصبح من الواضح أن تبرير الإمامعليه السلام بعدم تقبله للبيعة هو توقع الناس منه أن يتّبع سيرة أبي بكر وعمر، وكان متيقناً من أن انحراف المجتمع الإسلامي عن الطريق القويم الذي خطّه لهم رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم، وتبدل السنة بالبدعة، واليقين بالشبهة، ونسي الناس التمييز بين الحق والباطل، والبدعة من السنة، كما نقل ابن أبي الحديد المعتزلي موضحاً ذلك عن قول الإمام: «إن الشبهة قد استولت على العقول والقلوب، وجهل أكثر الناس محجّة الحقّ أين هي»[٣٨]. وهذه الخطبة تظهر عدم تأييد الإمام عليعليه السلام وعدم رضاه على أفعال الخلفاء السابقين.

رابعاً: لقد بيّن أمير المؤمنينعليه السلام في خطبة الشقشقية سبب قبوله للخلافة، إنّه يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة عليَّ بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها»[٣٩]، يقول الشيخ المفيد: «فدلّ عليه السلام إنما ترك جهاد الأولين لعدم وجود الأنصار، وجاهد الآخرين لوجود الأعوان»[٤٠]، أما ابن طاووس فيقول: «وفي هذه الرواية من الطعون على أئمة الضلال الذين تقدموا على عليّ بن أبي طالبعليه السلام»[٤١]. والظاهر مما نقل من أن الإمام لم يبد رغبةً بالحكومة، إنما كانت حكومة ضلال، يصل إليها الآخرون على أجساد الناس، ومن أجلها آلاف المعاصي ترتكب، وقد وصف أمير المؤمنينعليه السلام تلك الحكومة لابن عباس في (ذي قار) . وكما جاء في خطبة الشقشقية .: «أزهد عندي من عفطة عنز» و«أيام قلائل»، ومن المؤكد أنه لم يكن يقصد الحكومة المعينة من الله، كما أشرت إليها حضرتكم؛ لأن الأمر الإلهي لا يترك.

٦ـ هل بايع عليّ أبا بكر باختياره؟

قلتم: إنّ الإمام عليّاً بايع أبا بكر باختياره دون إكراه؛ حفاظاً على الإسلام، وقد قدّم له كل ما يستطيع من مساعدة أيام حروب الردة، وكان له من الناصحين إلى أن زالت تلك الأزمة، وبعد أبو بكر بايع عمراً كذلك، وكان دوماً يمتدح أخلاقهما.

لست أدري عن أي بيعة بدون إجبار تتكلّم؟! عن البيعة التي أخذت آخر أيام

وفاة رسول الله ﷺ؟! ومن الظاهر أن هذا لم يكن قصدك، بل لا يتفوه أيّ عاقل بهذا الكلام؛ لأن الفضيحة وصلت إلى حدّ أن المؤرخين من أمثال الطبري الذي حار جواباً ولم يدرِ بم يصف تلك الحادثة بغير هذه الجملة: (إن المجتمع لا يتحمل سماع مثل هذه الأمور)؛ لذا فهو يداري القضية ويتركها كما هي «كرهت ذكرها لما فيه مما لا يحتمل سماعها العامة»[٤٢]؛ لأن الهجوم على بيت فاطمة الزهراء عليها السلام والتهديد بحرق بيتها لا يمكن أن ينسى، طبعاً بمقدار ما كان يعلم الطبري فيه صلاحاً ولدى المجتمع الإسلامي طاقة لسماعه: «أتى عمر بن الخطاب منزل عليّ وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال: والله لأحرّقن عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة، فخرج عليه الزبير مصلّتا بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه»[٤٣]. بالله عليك هذه هي البيعة بالاختيار التي تتكلّم عنها؟! وعليّ عليه السلام قد جرّ إلى المسجد جراً وهُدد إن لم يُبايع يُقتل!! وعندها انحدرت الدموع من عينيه وتوجه إلى قبر رسول الله وهو يشكو إليه ما ناله من القوم: «فأخرجوا علياً ومضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع، فقال: إن لم أفعل فمه؟ قالوا: إذاً والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، قال: إذاً تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخا رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال عمر: ألا تأمر فيه أمرك؟ فقال: لا أكرهه على شيء ما كان فاطمة إلى جنبه، فلحق علي بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصيح ويبكي وينادي: يا ابن أمّ إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني»[٤٤].

فما هذه البيعة التي بها السيف مصلتٌ على رأس الإمام عليه السلام «وفي رواية المخالف فبايعت واللّج على قفي[٤٥] قال عبد الرحمن بن عوف: فلا تجعل يا عليّ سبيلاً على نفسك؛ فإنه السيف لا غير»[٤٦]، فهل يوجد في العالم مثل هذه البيعة، أن يمسح الحاكم يده على يد المواطن يأخذ البيعة منه؟: «فقالوا له: مدّ يدك فبايع ! فأبى عليهم فمدّوا يده كرهاً، فقبض على أنامله فراموا بأجمعهم فتحها فلم يقدروا، فمسح عليها أبو بكر وهي مضمومة»[٤٧]. أما إذا كان مرادكم البيعة التي تمّت بعد استشهاد الصديقة الطاهرة عليها السلام، وإن لم يكن فيها أثر من التهديد بالقتل وإحراق البيت وسحب عليّ إلى المسجد، ولكن بنظرة خاطفة على الأحداث التي مرّت على المسلمين والدولة الإسلامية خلال الستة أشهر التي أعقبت الوفاة، والمشاكل التي

واجهت المسلمين، عند ذلك كان مجبوراً على البيعة، والرجوع إلى خطب الإمام أحسن دليل على ما ندعيه، وصوت الإمام ينادي عبر التاريخ: «فالله ما كان يلق في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعدهﷺ عن أهل بيته، ولا أنهم منحّوه عني من بعده، فما راعني إلا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمدﷺ، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنما هي متاعُ أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما ينقشع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأن الدين وتنهنه»[٤٨]، نعم لم يستطع عليّ﵇ تحمل أن يرى هذا الإسلام العظيم، ثمرة سنين طويلة من العمل الدؤوب غير المنقطع للرسول الأكرمﷺ، وآلاف الشهداء الذين رووه بدمائهم، أن يذهب سدى والناس حديثو عهد بالإسلام عندما يرون المتسلّطين على سدة الحكم غير مؤهلين لأن يصونوا الحكم والدين لعدم أهليتهم لذلك، فيرجع الناس كفاراً كما كانوا متخلّقين بأخلاق الجاهلية يضرب بعضهم رقاب بعض: «بايع الناس أبا بكر وأنا والله أولى بالأمر وأحق به، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً. يضرب بعضهم رقاب بعض بالسيف. ثم بايع أبا بكر لعمر وأنا والله أولى بالأمر منه، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً»[٤٩].

كان الإمام عليّ﵇ بين أمرين كلاهما صعب، إما أن يرتدّ الناس ويرجعون كما كانوا في الجاهلية، وإما السكوت على ظلمه بدون أن ينطق بكلمة اعتراض والصبر على سلب حقه منه وإن فعلوا ما فعلوا: «خيروني أن يظلموني حقّي وأبايعهم، أو ارتدت الناس حتى بلغت الردة أحداً فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا»[٥٠].

حضرة الأستاذ واعظ زاده! ألم تكن جملة: «وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً، يضرب بعضهم رقاب بعض» دليلاً على أن الإمام علياً كان مجبوراً على البيعة؟ أليست جملة: «فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا» تدل على أن عليّاً لم يكن لديه أي اختيار آخر غير إعطاء البيعة؟

أستاذ واعظ زاده! ألم يقل الإمام علي بملئ فيه: «ولو كان لي بعد الرسولﷺ عمّي حمزة وأخي جعفر لم أبايع كرهاً، ولكني بليت برجلين حديثي عهد بالإسلام

العباس وعقيل»؟[٥١] لماذا نسدّ أسماعنا عن صيحة أمير المؤمنين التي قالها بصوت حزين وقلب مكسور وقد دوت في كل الأمصار: «ما زلت مظلوماً منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله وإلى يوم الناس هذا»؟[٥٢] ألم نسمع هذه الحادثة: «بينا عليّ يخطب، إذ قام إعرابي فصاح وا مظلمتاه! فاستدناه عليّ عليه السلام فلما دنا قال له: إنما لك مظلمة واحدة، وأنا قد ظلمت بعدد المدر والوبر، قال: وفي رواية عباد بن يعقوب أنه دعاه فقال له: ويحك! وأنا مظلوم أيضاً فهات فلندع على من ظلمنا»[٥٣].

وهذه القضية أصبحت من مسلمات التاريخ، وقد ادعى ابن أبي الحديد تواترها: «واعلم أنه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول: مازلت مظلماً منذ قبض الله رسوله حتى يوم الناس هذا، وقوله: اللهم اخز قريشاً فإنها منعتني حقي وغصبتني أمري، وقوله: فجز قريشاً عني الجوازي، فإنهم ظلموني حقي، واغتصبوني سلطان ابن أمي، وقوله: وقد سمع صارخاً ينادي: أنا مظلوم، فقال: هلمّ فلنصرخ معاً فإنا مازلت مظلوماً»[٥٤]، ما أسرع ما نسينا قول عليّ في خطبة الشقشقية عندما قال: «صبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى، أرى تراثي نهباً»[٥٥]، إنّ ظلم الإمام علي عليه السلام قد اعترف به حتى عمر بن الخطاب نفسه، «روى الزبير بن بكار في كتاب الموفقيات عن ابن عباس قال: إني لأماشي عمر في سكة من سكك المدينة، يده في يدي فقال: يا ابن عباس! ما أظن صاحبك إلا مظلوماً، فقلت في نفسي: والله لا يسبقني بها، فقلت: يا أمير المؤمنين! فأردد إليه ظلامته، فانتزع يده من يدي، ثم مرّ يهمهم ساعة، ثم وقف فلحقته. فقال لي: يا ابن عباس! ما أظنّ القوم منعهم من صاحبك إلا أنهم استصغروه، فقلت في نفسي: هذه شرّ من الأولى فقلت: والله ما استصغره الله حين أمره أن يأخذ سورة براءة من أبي بكر، قال: فأعرض عني وأسرع فرجعت عنه»[٥٦].

ويقول السيد المرتضى بصراحة تامة: «إن علياً عليه السلام بعدما بويع واستقرّ الأمر له بعد عثمان، أظهر النكير على الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وكشف بذلك أنه كان قد سالمهم وبايعهم لاعتبارات عدة ليس منها الرضا بهم»[٥٧]، وفي مكان آخر بعد أن نقل بيعة الإكراه وشكوى الإمام، يقول: «وفيما أشرنا إليه كفاية ودلالة على أنّ البيعة لم تكن عن رضى واختيار»[٥٨].

٧ـ هل امتدح عليﷺ أفعال أبي بكر وعمر؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تفضلت أن قلت: إنّ أمير المؤمنين امتدح تصرفاتهما؛ ولإثبات قولك اعتمدت على كلمات في عبارات كتاب الغارات: «وكان مرضيّ السيرة وميمون النقيبة»، وهنا:

أولاً: الكلام نفسه جاء في كتاب المسترشد للطبري بهذه العبارة: «وكان مرضي السيرة، ميمون النقيبة عندهم»[٥٩]، كذلك ينقل المرحوم السيد ابن طاووس في كشف المحجة عن الرسائل للكليني: «فكان مرضي السيرة من الناس عندهم»[٦٠]، أي كانت لديه أخلاق حسنة وموضع رضا من الناس، ولم تكن هذه عقيدة الإمام بالنسبة إليه، وكذا عبارة: «فيسر وشدد وقارب واقتصد» غير موجودة في المسترشد، وفي كشف المحجة أيضاً: «فيسر وشدّد» غير موجودة؛ لهذا قال العلامة المجلسي: «قولهﷺ: «فكان مرضي السريرة» أي ظاهراً عند الناس، وكذا ما مرّ في وصف أبي بكر، وآثار التقية والمصلحة في الخطبة ظاهرة..»[٦١].

ثانياً: هذه العبارة تنافي عشرات الروايات الأخرى التي جاءت عن الإمام كخطبة الشقشقية وغيرها، وفي الخطبة رقم ٤ يقول: إن اعتزاله لهم كاعتزال سيدنا موسىﷺ فإنه «لم يوجس موسى خيفةً على نفسه، بل أشفق من غلبة الجهّال ودولة الباطل»، وكذلك في الخطبة رقم ٥، بعد وفاة الرسول الأكرمﷺ، وعندما اقترح عليه العباس وأبو سفيان أن يمدّ يده ليبايعاه قال: «أيها الناس! شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة.. هذا ماء آجن ولقمة يغصّ بها آكلها»، وفي الخطبة رقم ٦ يقول: «فوالله مازلت مدفوعاً عن حقي، ومستأثراً علي منذ قبض الله نبيّه حتى يوم الناس هذا»، وفي الخطبة رقم ١٦ يقول: «لئن أمِرَ الباطلَ لقديماً فعل، ولئن قلّ الحق فلربما ولعل»، أما في الخطبة ٣٣ فيقول: «مالي وقريش؟ والله لقد قاتلتهم كافرين، ولأقاتلنهم مفتونين.. والله ما تنقم منا قريش إلا أن الله اختارنا من بينهم»، وقوله في الخطبة ٢١٧: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم قد قطعوا رحمي، وأكفؤا إنائي، وأجمعوا على منازعتي حقاً كنت أولى به من غيري، وقالوا: ألا إن في الحق أن تأخذه، وفي الحق أن تمنعه، فاصبر مغموماً أو مت متأسفاً، فنظرت فإذا ليس لي رافد ولا ذابّ ولا مساعد إلا أهل بيتي، فضننت بهم عن المنية؛ فأغضيت على القذى، وجرعت ريقي على

الشجى وصبرت من كظم الغيظ على أمرّ من العلقم، وآلم للقلب من حز الشفار».

أما في الخطبة ٢٠٢؛ وعندما انتهى من دفن الصديقة الطاهرة توجه بالخطاب للرسول الأكرم قائلاً: «وستنبئك ابنتك بتظافر أمتك على هضمها؛ فأحفها السؤال واستخبرها الحال، هذا ولم يطل العهد، ولم يخل منك الذكر».

ثالثاً: ينقل مسلم في صحيحه وابن حجر في فتح الباري عن عمر بن الخطاب قوله: «فلما توفى رسول اللهﷺ، قال أبو بكر: أنا ولي رسول الله، فجئتما أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر: قال رسول اللهﷺ: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة، فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً، والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق! والله يعلم إني لصادق بار تابع للحق!» [٦٢]، والجميل هنا أنه عندما كان عمر يقول لعليعليه السلام والعباس: «فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً» لم ينكرا عليه ذلك، وعدم الإنكار هذا يثبت بإصرار أنه كذلك.

٨ـ الشهيد مطهري وانتقاد عليعليه السلام للخلفاء:ـ

يقول الشهيد مطهري: إن إبداء الإمام عليّعليه السلام عدم الرضى من الخلفاء السابقين وانتقاده لهم أمر لا يستطيع أن ينكره أحد، ومن طريقة انتقاده لهم نفهم أنها لم تكن نابعة عن عصبية وحساسية مفرطة من ناحيتهم، وينقل ابن أبي الحديد عن أحد معاصريه ممّن يثق بحديثه، ويعرف بابن عالية: كنت في محضر إسماعيل بن علي الحنبلي، إمام الحنابلة، عندما وصل مسافر راجع من الكوفة إلى بغداد، «قال له: يا سيدي لو شاهدت يوم الزيارة يوم الغدير، وما يجري عند قبر علي بن أبي طالب من الفضائح والأقوال الشنيعة وسبّ الصحابة جهاراً بأصوات مرتفعة، من غير مراقبة ولا خيفة! فقال إسماعيل: أي ذنب لهم؟! والله ما جرأهم على ذلك، ولا فتح لهم هذا الباب إلا صاحب ذلك القبر! فقال ذلك الشخص: ومن صاحب القبر؟ قال: علي بن أبي طالب. قال: يا سيدي! هو الذي سنّ لهم ذلك، وعلّمهم إياه، وطرقهم إليه؟ قال: نعم والله. قال: يا سيدي! فإن كان محقاً فما لنا نتولى فلاناً وفلاناً! وإن كان مبطلاً فما لنا نتولاه! ينبغي أن نبرأ منه أو منهما. قال ابن عالية: فقام إسماعيل مسرعاً فلبس نعليه وقال:

لعن الله إسماعيل الفاعل إن كان يعرف جواب هذه المسألة، ودخل دار حرمه، وقمنا نحن وانصرفنا»[٦٣].

وهنا يذكر الشهيد مطهري يقول: انتقد الإمام علي أبا بكر بخطبته الشقشقية بصورة خاصة، وقد لخص انتقاده بجملتين:

أولاً: هو يعلم يقيناً أني أحقّ منه بالخلافة وأنها فصلت لي، وما دام هو يعلم ذلك فلماذا أقدم عليها ولم يراع حقي؟! «أما والله لقد تقمصها ابن أبي قحافة وإنه يعلم أن محلّي منها محل القطب من الرحى».

ثانياً: لماذا عقد البيعة للخليفة من بعده، وقد طلب من الناس في أيام خلافته أن يقيلوه ويعفوه من التعهد الذي أخذه على نفسه؟ فهل الذي يطلب من الناس أن يقيلوه يعقدها لغيره في حياته؟! «واعجباً بينا هو يستقيلها في حياته إذ يعقدها لآخر بعد وفاته»، وهنا يستخدم الإمام أشدّ الكلمات ليصف بها فعل الخليفتين «لشدّ ما تشطرا ضرعيها»، فقد تناصفا بقوة وشدة ثديي الخلافة يحلبانه.

أما الانتقاد الذي وجهه إلى عمر، فكان أشدّ مما قال عنه وعن أبي بكر: «لشدّ ما تشطرا ضرعيها»، وأحد تلك الانتقادات كان يمسّ خصوصيات عمر الأخلاقية:

الأولى: خشونته وغلظته، فقد كان عمر ـ بعكس أبي بكر ـ رجلاً ذا أخلاق خشنة ومخيف ومهيب. يقول ابن أبي الحديد: كان أكابر الصحابة يهابون عمراً، وابن عباس لم يستطع أن يظهر عقيدته بمسألة (العول) إلا بعد وفاة عمر، فلما سئل: لِمَ لم تظهرها من قبل؟ قال: كنت أهاب عمراً. و«درة عمر» أي العصاة التي كان يحملها، ذهبت مثلاً «درة عمر أهيب من سيف الحجاج». وكان عمر على النساء أخشن من الرجال؛ فكنّ يهبنه أكثر منهم.

الثانية: نفسيته، فقد كان متسرعاً بإبداء الرأي، ومن ثم العدول عنه؛ فيقع في تناقض، ومن ثم يعدل عنه ويعترف بوقوعه بالخطأ، وكان الإمام‌ﷺ ينتقده بهاتين الخصلتين اللتين يؤيدهما التاريخ بشدة، أما الأولى فيقول: «فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها.. فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها تقحم»، يعني أن أبا بكر وضع زمام الخلافة بيد رجل فظ غليظ إيذاؤه

شديد والاتصال به صعب، ومن كان يريد المساعدة كمن كان يريد أن يصعد على ظهر ناقة صعبة القيادة، إذا ما شدّ اللجام شق منخارها، وإذا ما أرخا لها اللجام أودت به إلى الهاوية، وأمّا الثانية فيقول: «ويكثر العثار فيها والاعتذار منها»، وكانت الأخطاء التي كان ينزلق بها واعتذاراته عنها كثيرة جداً.

بعد ذلك، يذكر الشهيد مطهري الجُمل التي أوردها الإمام‎ﷺ في الخطبة ٢٢٦، وهي عبارة عن مدحه لشخص عنونه بـ (فلان)، وقد فسّر بعض شرّاح نهج البلاغة (فلان) على أنه عمر بن الخطاب، وقد صدرت منه لضغط عليه أو تقية منه، ثم يذكر أن هذه الجمل لم تكن صادرة عن الإمام علي‎ﷺ ولم يقم بتأييده، وذلك الكلام منسوب إلى إحدى النساء، وقد جاء به السيد الرضيّ سهواً أو خطأً [٦٤]، وفي مقدمة كتاب الإمام والقائد كتب المطهري يقول: «لم يمتنع الإمام‎ﷺ من إظهار حقه بصراحة وبيان شكواه من الغاصبين، ولم يكن الاتحاد الإسلامي مانعاً له من إظهار ذلك، ويشهد على ذلك كثير من خطب نهج البلاغة».

لم يقبل الإمام علي أيّاً من المناصب التي عرضت عليه، لا قيادة الجيش ولا ولاية دولة ولا إمارة الحاج؛ لأن ذلك يعدّ تنازلاً عن حقه واعترافاً كاملاً بتلك الخلافة[٦٥].

ثالثاً: كيف يعقل أن يثني الإمام على عملهما، وهو في كل خطبة من خطبه يذمّهما ويظهر أحقيته بالخلافة التي سلبت منه، لقد قال في جواب الأشعث بن قيس حين سأله: فما يمنعك يا ابن أبي طالب حين بويع أخو تيم بن مرة وأخو بني عدي بن كعب وأخو بني أمية بعدهما أن تقاتل وتضرب بسيفك؟ وأنت لم تخطبنا خطبة منذ كنت قدمت العراق إلا وقد قلت فيها قبل أن تنزل عن منبرك: والله إني لأولى الناس بالناس ومازلت مظلوماً منذ قبض الله محمداً‎ﷺ. قال‎ﷺ: «... فلم أدع أحداً من أهل بدر وأهل السابقة من المهاجرين والأنصار إلا ناشدتهم الله في حقي ودعوتهم إلى نصرتي فلم يستجب لي من جميع الناس إلا أربعة رهط: سلمان وأبو ذر والمقداد والزبير، ولم يكن معي أحد من أهل بيتي أصول به ولا أقوى به، أما حمزة فقتل يوم أحد، وأما جعفر فقتل يوم مؤتة، وبقيت بين جلفين جافيين ذليلين حقيرين عاجزين: العباس وعقيل، وكانا قريبي العهد بكفر. فأكرهوني وقهروني، فقلت كما قال هارون لأخيه: ﴿**يا ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكادُوا يَقْتُلُونَنِي**﴾ فلي بهارون أسوة

حسنة ولي بعهد رسول الله حجة قوية»[٦٦] ، وفي خطبة أخرى قال: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إني لو وجدت يوم بويع أخو تيم ـ الذي عيّرتني بدخولي في بيعته ـ أربعين رجلاً كلهم على مثل بصيرة الأربعة الذين قد وجدت، لما كففت يدي ولناهضت القوم، ولكن لم أجد خامساً فأمسكت»[٦٧]، وفي مكان آخر يقول: «أما والله، لو كان لي عدة أصحاب طالوت أو عدة أهل بدر وهم أعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا إلى الحق وتنيبوا للصدق، فكان أرتق للفتق وآخذ بالرفق»[٦٨].

وهناك خطابات قصيرة يلخص بها الإمام مطلبه مثل: «أما والله، لو وجدت أعواناً لقاتلتهم»[٦٩]، فلا يعقل ولا يمكننا التصديق أنه قد امتدح أفعالهم وأعطاهم البيعة دون إكراه، أو قام بمساعدتهم في شؤون الدولة.

رابعاً: في قضية مجلس الشورى الذي شكّله عمر من ستة أشخاص، اقترحوا ثلاث مرات على الإمام قبول الخلافة بشرط السير على نهج الشيخين، فلم يقبل ورفض رفضاً قاطعاً، وأخبرهم أن ملاك الحكومة والخلافة عنده فقط كتاب الله وسنّة الرسول، وبوجود الكتاب والسنّة لا حاجة له إلى العمل بسيرة الشيخين: «وخلا (عبدالرحمن بن عوف) بعلي بن أبي طالب، فقال: لنا الله عليك إن وليت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر. فقال: أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيه ما استطعت. فخلا بعثمان فقال له: لنا الله عليك إن وليت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر، فقال: لكم أن أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر. ثم خلا بعلي فقال مثل مقالته الأولى، فأجاب مثل الجواب الأول، ثم خلا بعثمان فقال له مثل المقالة الأولى، فأجابه مثل ما كان أجابه، ثم خلا بعلي فقال له مثل المقالة الأولى فقال: إن كتاب الله وسنّة نبيه لا يحتاج معهما إلى أجيري أحد، أنت مجتهد أن تزوي هذا الأمر عني، فخلا بعثمان فأعاد عليه القول فأجابه بذلك الجواب وصفق على يده»[٧٠].

والمثير في الأمر أن الإمام توجه بالقول لعبد الرحمن: بطرحك هذا الاقتراح تحاول أن تبعد الأمر عني وتجرّدني من منصب الخلافة، لأنك تعلم جيداً أني لا أقبل أن أسير بسيرة الشيخين: «أنت مجتهد أن تزو هذا الأمر عني»، و«عن عاص بن وائل

قال: قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياًﷺ قال: ما ذنبي قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقال: فيما استطعت، قال ثم عرضتها على عثمان رضي الله عنه فقبلها»(٧١).

خامساً: ينتقد الإمام في الخطبة التي ينقلها الكليني أفعالَ الخلفاء بكل صراحة ومما قاله: «عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول اللهﷺ متعمدين لخلافه، ناقضين لعهده، مغيّرين لسنّته. ولو حملت الناس على تركها وحولتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول اللهﷺ لتفرّق عني جندي، حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عز وجل وسنّة رسول اللهﷺ، أرأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم عليه السلام فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله، ورددت فدك إلى ورثة فاطمة عليها السلام، ورددت صاع رسول اللهﷺ كما كان، وأمضيت قطائع أقطعها رسول اللهﷺ..»(٧٢).

٩ـ هل كانت خلافة أبي بكر خطة معدة قبل أن تظهر على أرض الواقع؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تفضلت وقلت: إن بيعة أبي بكر لم تكن خطّة مبيتة من قبل بل كانت عفوية، أو كما قال عمر في أيام خلافته: «كانت خلافة أبي بكر فلتة وقى الله شرها»، وهنا:

أولاً: كما قال عمر: «وقى الله شرها» وأثبت التاريخ أنها مرت بطريقة صعبة لا يحاولون تطبيقها مرة أخرى، وعلى حدّ قول الشيخ محمد الأنطاكي المعيد في جامعة الأزهر: «ونحن نقول: لا والله ما وقى الله شرها، بل ما زال شررها يلتهب، وضررها مستمر إلى الأبد»(٧٣).

ثانياً: هناك بعض الأحداث تشير إلى أن خلافة أبي بكر كانت خطّة أعدّ لها مسبقاً:

١ـ حديث أمير المؤمنينﷺ عن العهد السري بين أبي بكر وعمر: «ولولا خاصة ما كان بينه وبين عمر لظننت أنه لا يدفعها عني»(٧٤)، وجاء في عبارة الطبري: وكان المانع لي بالخلافة العهد المبطن الذي كان معقوداً بين أبي بكر وعمر... وساق النص

المتقدّم..[٧٥] ، وقد نقل السيد ابن طاووس عن الكليني هذه العبارة: «ولولا خاصة بينه وبين عمر وأمر كانا رضياه بينهما لظننت أنه لا يعدله عني»[٧٦]، ويقول ابن أبي الحديد: «واعلم أن الشيعة لم تسلّم لعمر أن بيعة أبي بكر كانت فلتة،قال محمد بن هاني المغربي:

ولكن أمراً كان أبرم بينهم ... وإن قال قوم فلتة غير مبرم

وقال آخر:

زعموها فلتة فاجئة لا ... ورب البيت والركن المشيد

إنما كانت أموراً نسجت ... بينهم أسبابها نسج البرود[٧٧]

٢ ـ حديث أمير المؤمنين عن الديّن الذي في رقبة أبي بكر لعمر، فعندما كان عمر يأمر أمير المؤمنين بإعطاء البيعة لأبي بكر قال له أمير المؤمنين: «احلب يا عمر حلباً لك شطره، اشدد له اليوم أمره ليردّ عليك غداً»[٧٨] ، وما أجمل ما قاله الشهيد الصدر: «من الواضح أنه يلمح إلى تفاهم بين الشخصين على المعونة المتبادلة واتفاق سابق على خطة معينة، وإلا فلم يكن يوم السقيفة نفسه ليتسع لتلك المحاسبات السياسية التي تجعل لعمر شطراً من الحلب»[٧٩] .

حضرة السيد واعظ زاده!! هل مرّ بفكرك كيف تم تقسيم مناصب الدولة الإسلامية بعد حادثة السقيفة بحيث يكون أبو بكر على رأس السلطة، والسلطة القضائية بيد عمر، والسلطة المالية والاقتصادية بيد أبي عبيدة. عند ذلك ينقل أحمد بن حنبل: «لما ولي أبو بكر،ولي أبو عبيدة بيت المال وعمر القضاء»[٨٠]، وكذلك نقل الطبري: «ولي أبو بكر، قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء»[٨١].

٣ ـ من مسلّمات التاريخ رفضُ عمر أن تُكتب وصية رسول الله ﷺ قبل وفاته، فقد قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً» وإن عمر بنطقه جملة: «إن النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم كتاب الله» أو بجملة: «إن رسول يهجر»، وبهذا وقف عمر حائلاً دون كتابة وصية رسول الله ﷺ ، وهذه القضية سبّبت حسرةً في صدور المسلمين حتى أن ابن عباس كلّما ذكرها تذرف عيناه ويراها

مصيبة يوم الخميس «رزية يوم الخميس»[٨٢]. ويقال: إن عمر كان يعلم جيداً أن الرسول في آخر لحظات عمره الشريف يريد أن ينصب علياً خليفةً؛ ليقطع الطريق على من يوجّه الخلافة ناحيته أو يؤول ذلك ممن كانوا ينتظرون الفرصة السانحة.

وفي إحدى المحاورات التي كانت تدور بين عمر وابن عباس، اعترف عمر بذلك حيث يقول: «ولقد أراد في مرضه أن يصرّح باسمه فمنعت من ذلك»[٨٣]، وهذه القضية تثبت أن هناك نيةً مبيّتة على الوقوف في طريق تنصيب عليّ في الخلافة وتمهيد الأرضية لخلافة أبي بكر، كذلك ما أظهرته المحادثة التي جاء فيها: «ثم قال الأستاذ عبد الفتاح عبد المقصود: أنا لا أستبعد حدوث اتفاق على الخلافة بين أبي بكر وعمر في مرض الرسول، وأن الخلافة من حقّ الإمام عليّ وأنها بهذا النحو انتزعت منه»[٨٤].

٤ ـ اعتراض عمر على من يقول: إنّ رسول‌الله ﷺ توفى، بينما كان هو نفسه قبل ثلاثة أيام من وفاة رسول الله ﷺ يقول «غلب عليه الوجع»، فعن «أبي هريرة قال: لما توفى رسول الله ﷺ قام عمر بن الحطاب فقال: إن رجالاً من المنافقين يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي، وأن رسول الله ما مات، ولكن ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه أربعين ليلة، ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات. والله ليرجعنّ رسول الله كما رجع موسى، فليقطعنّ أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول الله ﷺ قد مات»[٨٥]، فما الذي حدث ليقوم عمر مهدّداً الذين هزتهم مصيبة وفاة رسول الله بتقطيع أعضائهم؟ «وأخرج البيهقي في الدلائل عن عروة قال: لما توفى النبي قام عمر بن الخطاب فتوعد من قال: قد مات، بالقتل والقطع»[٨٦]، «وروى الطبراني برجال ثقات عن سالم بن عبيد رضي الله عنه قال: لما قبض رسول الله قال عمر: لا أسمع أحداً يقول: مات رسول الله، إلا ضربته بالسيف»[٨٧].

لكن بعد عودة أبي بكر من مزرعته خارج المدينة، نجد حال عمر تتغيّر وينكمش على نفسه، ويضع السيف داخل قرابه. «فخرج أبو بكر فقال: على رسلك يا عمر أنصت، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس! إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت، ثم تلا هذه الآية: وما محمد إلا رسول..»[٨٨]، «فقال عمر: هذه الآية في القرآن؟ والله ما علمت أن هذه الآية أُنزلت قبل اليوم»[٨٩] فهل صحيح أن هذه الآية لم يسمع بها عمر من قبل؟ ألم يقرأ هذه

الآية ابن أم مكتوم قبل أبي بكر؛ فلماذا لم يصغ إليه عمر؟ فـ «عن عروة بن الزبير في ذكر وفاة رسول الله، قال: وقام عمر بن الخطاب يخطب الناس ويتوعد من قال: مات، بالقتل والقطع، ويقول: إن رسول الله في غشية، لو قد قام قتل وقطع وعمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم بن أم مكتوم في مؤخر المسجد يقرأ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾»[٩٠]، وإن عذر المجرمين الذين يحاولون أن يوجهوا عمل عمر أقبح من فعلهم، «قال: فوالله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت على رسول الله»[٩١] ، والأقبح والأفضح من هذا العذر الذي جاء به الخليفة المعين بعد يوم البيعة «عن أنس بن مالك قال: لما بويع أبو بكر في السقيفة وكان الغد، جلس أبو بكر على المنبر فقام عمر فتكلّم قبل أبي بكر، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أيها الناس! إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي وما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهده إليّ رسول الله، ولكني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا»[٩٢].

لكن ما العمل ومنذ القديم قيل: إن بعض الناس لا تسعفهم الذاكرة؛ فالخليفة المنتخب قد نسي ما قد قاله على الناس بالأمس: «يا ابن عباس! هل تدري ما حملني على مقالتي هذه التي قلت حين توفى الله رسوله؟ قال: قلت: لا أدري يا أمير المؤمنين أنت أعلم. قال: والله إن حملني على ذلك إلا أني كنت أقرأ هذه الآية: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ فوالله إني كنت لأظن أن رسول الله سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بآخر أعمالها، فإنه الذي حملني على أن قلت ما قلت»[٩٣].

رسالة معاوية لمحمد بن أبي بكر

إن جواب معاوية على رسالة محمد بن أبي بكر وضع النقاط على الحروف وأزاح الستار عن الحقيقة التي يحاولون أن يخفوها، وأظهر للعيان الخطة التي رسماها لتصيب أبي بكر للخلافة: «وقد كنا وأبوك معنا في حياة من نبينا صلى الله عليه وسلم نرى حق ابن أبي طالب لازماً لنا، وفضله مبرزاً علينا، فلما اختار الله لنبيه ﷺ ما عنده، وأتمّ له ما وعده، وأظهر دعوته وأفلج حجته، قبضه إليه، فكان أبوك وفاروقه أول من ابتزه وخالفه، على ذلك اتفقا واتسقا»[٩٤]. ويقول الشهيد الصدر في

أحد تحليلاته الجميلة: «كلمتي (اتفقا واتسقا) وهو يشعر بأن الحركة كانت منظمة بتنظيم سابق، وأن الاتفاق على الظفر بالخلافة كان سابقاً على الإيجابيات السياسية التي قاما بها في ذلك اليوم»[٩٥].

شهادة بعض العلماء من الفريقين

وفي نهاية هذه الأطروحات المهمة، نعرج على ما أورده بعض العلماء والمفكرين من أهل السنّة والشيعة:

١ ـ يقول الأستاذ إسماعيل مير علي: «تسلّم أبو بكر الخلافة... بعد اتفاق تمّ بينه وبين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح»[٩٦].

٢ ـ الأستاذ أحمد الشرباصي: «لقد وقف عمر في المسجد يعرض كتاب أبي بكر ـ وهو مغلق ـ على القوم وقال: هذا كتاب أبي بكر، فقام أحد الحاضرين وقال له: أتعلم ما فيه يا عمر؟ قال: لا، قال ولاك أبو بكر هذا العام ووليته عام أول، فلم يتقاصر فرد من القوم أن يصرّح بما في نفسه... وانجلى الأمر عن أن عمر تلى كتاب استخلافه من أبي بكر»[٩٧].

٣ ـ نقل العلامة محمود أبو ريّة عن المستشرق لامنس: «أنه كانت بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح مؤامرة في صرف الخلافة عن أهل البيت عليهم السلام ـ فيقول: إن الحزب القرشي الذي يرأسه أبو بكر وعمر وأبو عبيدة لم يكن وضع حاضر ولا وليد مفاجأة، أو ارتجال، وإنما كان وليد مؤامرات سرّية مبرمة حبكت أصولها وربت أطرافها بكل عناية وإحكام، وإن أبطال هذه المؤامرة: أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، ومن أنصار هذا الحزب: عائشة وحفصة»[٩٨].

٤ ـ ويصف السيد عبد الحسين شرف الدين القضية بعد السعي الذي قام به بشير بن سعد الخزرجي وأسيد بن حضير الأوسي بممانعتهما بيعة سعد بن عبادة يقول: «وقد كان هذان على اتفاق سري مع أبي بكر وعمر وحزبهما، فكانا من أولياء أبي بكر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله »[٩٩].

٥ ـ ويذكر الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه (فدك) الخطّة التي تمت في بيعة أبي بكر والأدلة والشواهد التي توضح ذلك[١٠٠].

١٠ـ الوحدة مقابل التنازل عن أصول المذهب!

حضرة الأستاذ واعظ زاده! من أكثر النقاط التي أثرتها في مقابلتك المذكورة حساسيةً، ومن الظاهر أن هدفك من طرحها قولك: أما النظرة الثانية فهي وجوب القبول بشرعية الخلفاء،لأنها من المستجدات الضرورية التي طرأت على الساحة في ذلك الوقت، ومن باب رعاية مصالح الدولة الإسلامية وحفظ الكيان الإسلامي. وبهذه الوضعية والظروف المستجدة يجب أن نضع نصب أعيننا هذه النظرة، وعندنا ما يؤكد على ضرورة الحفاظ عليها من الكتاب والسنّة. ومن خلال أحداث التاريخ يتبادر إلى أذهاننا سؤال، إذا ما أصرّ ذلك البعض على أن يصل إلى الوحدة من خلال ذلك المنظور ومن الطبيعي أنه مستحيل، لذلك من الطبيعي أن يضطر أهل السنّة أن يقولوا: إنكم من خلال هذا المنظار وضعتم المهاجرين والأنصار في موضع الشك، فكيف نستطيع أن نتحد معكم ونقف معكم في صف واحد؟

ولست أدري هل أنت مدرك عاقبة حديثك هذا ومتفهم النقاط الخاطئة التي أوردتها فيه؟ فأيّ وحدة التي تتكلم عنها والرسولﷺ منذ بداية بعثته إلى آخر يوم منها يعلن للجميع عن المنصوص عليه بالخلافة ولكنك تصفها بالمستحيلة الحدوث، أما بتآمر حفنة لا تتعدى أصابع اليد الواحدة وتواطؤهم على سلب الخلافة بأنها سبب لتآلف المسلمين وقبولها من الجميع؟ فأيّ وحدة هذه التي تريد تحقيقها وأنت تغمض عينيك عن كل الآيات النازلة والتي تنصّ على الولاية وعلى رأسها الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾ ؟ أغمضت عينيك عنها هذا غير مهم!! ولكن لا يجب أن تغمض عينيك عن النتيجة المخزية التي توصلنا لها من خلال تفسير الآيات النازلة بحقّ المهاجرين والأنصار!

فأيّ وحدة هذه ويجب أن لا نضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، أمّا إعلان النبي في آية التبليغ عن ولاية علي في غدير خم أو طهارة الزهراء المرضية بسورة هل أتى وأهل البيت بآية التطهير. فهذا كله نشكك فيه ونقف منه موقف الريبة؟! وأي وحدة هذه التي تتكلم عنها والأحاديث التي كانت تؤلف في بيوتات بني أمية وبني مروان كحديث: «أصحابي كالنجوم»، مصانة عن أيّ طعن لصحتها أمّا حديث الثقلين والغدير ـ مع ما حظي به من قبل الشيعة والسنّة من تواتر ـ فيوضع جانباً ولا يعار له أيّ

اهتمام؟ وإذا ما أردنا الحقيقة، فبماذا نقيم هذه الوحدة، فهل هي بجانب الحق أم بجانب الباطل؟ وإذا كانت بجانب الحق فإنّ الرسول قال: «علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق معه حيثما دار»[١٠١]، فهل من أجل قيام الوحدة يجب على الشيعة أن يتخلّوا عن أصول مذهبهم القائمة على النصّ على عليّ بالخلافة؟ أليست هذه هي الخلافة المنصوص عليها من الله ورسوله هي أساس الفكر الشيعي منذ ١٤ قرناً من الزمان، والتخلّي عنها سوف يضع إمامة الأئمة جميعهم وعلى الخصوص إمامة ولي العصر أرواحنا له الفداء في موضع شك؟ أهذه هي الوحدة كما عبر عنها أمير المؤمنين: «احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»؟[١٠٢]، لماذا لا تتمسّك هذه الوحدة بحبل الله المتين دستوراً نازلاً من الله سبحانه: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ ألم يبين رسول الله أن المقصود من حبل الله عليّ﴿ع﴾ ومن تمسّك به نال سعادة الدنيا والآخرة؟ «وأشار بيده إلى عليّ بن أبي طالب﴿ع﴾ وقال: هذا حبل الله الذي من تمسك به عصم به في دنياه ولم يضل به في آخرته»، ألم يقل صادق آل محمد﴿ع﴾: «نحن حبل الله الذي قال الله تعالى: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً»[١٠٣].

يقول المفسر الكبير في دنيا التشيع المرحوم الطبرسي: «والذي يؤيده ما رواه أبو سعيد الخدري، عن النبي﴿ص﴾ أنه قال: أيها الناس! إني قد تركت فيكم حبلين إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[١٠٤].

١١ ـ ما الذي نجنيه من الدفاع عن المهاجرين والأنصار؛

أستاذ واعظ زاده! لقد ذكرت أن وجهة نظركم هذه تضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، فعن أيّ مهاجرين وأنصار تتكلم؟ المهاجرين والأنصار الذين أدموا قلب رسول الله الذي أفنى ٢٣ سنة من عمره بالعمل الدؤوب ليرتقي بهم، فيكون جزاؤه أن يأمرهم بالإحرام للعمرة فلا يطاع، بل يريدونها كما كانوا يفعلون في الجاهلية، مما يؤدي إلى غضبه وانزعاجه، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، «قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال: فأحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة، قال: اجعلوا حجتكم عمرةً، قال الناس: يا رسول الله! قد

أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟! قال: انظروا ما آمركم به فافعلوا فردّوا عليه القول، فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضباناً، فرأت الغضب في وجهه فقالت من أغضبك؟ أغضبه الله، قال: ومالي لا أغضب؟ وأنا آمر بالأمر فلا أتبع». قال الهيثمي: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح[١٠٥].

أم المهاجرين والأنصار الذين كانوا يعدّون خطّةً لقتل الرسول فكشفهم الوحي الإلهي فاسودّت وجوههم من سوء ما كانوا يخطّطون له؟

ومن الأفضل لك أن ترجع إلى ما كتبه ابن حزم لتتعرّف على أسماء رؤساء تلك العصابة التي كانت تخطط لذلك العمل الإجرامي: «فإنه (الوليد بن جميع) قد روى أخباراً فيها: أن أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة وسعد بن أبي وقاص أرادوا قتل النبي صلى الله عليه وسلم وإلقاءه من العقبة في تبوك»[١٠٦]، وبعد هذا الخبر حاول ابن حزم تضعيف الوليد بن جميع والتشكيك فيه، ولكنّ أكثر الكتّاب من السنّة قد وثقوه أمثال: العجلي في تاريخ الثقات وابن سعد في الطبقات، وابن حبان في كتاب الثقات، كلهم قد وثقوه وأجازوا له[١٠٧]، وكذلك يحيى بن معين، وأبو حاتم، وأبو زرعة، وأبو نعيم، وهؤلاء كلهم يعدّون من أعلام علم رجال أهل السنّة[١٠٨]. وقد كتبت بحثاً تفصيلياً في مقدمة كتاب سماء المقال عن هذا الموضوع.

وفي شهر رمضان الماضي، تم لقاء بيني وبين أحد العلماء الكبار من أهل السنّة، الشيخ محمد بن جميل زينو [١٠٩]، في مكة المكرمة، وقد دار البحث حول هذه القضية، ولكنه تنصل من إعطائي أيَّ جواب. وكذلك في إحدى المناظرات التي كانت لي مع أحد الأساتذة الكبار في جامعة أم القرى، وكان خالي الوفاض كذلك. والملفت أنّ عمر بن الخطاب في عهد خلافته كان يتجنّب الصلاة على أولئك الأصحاب أنفسهم من المهاجرين والأنصار الذين تدافع عنهم، وذلك خوفاً من أن يكونوا منافقين، وكان يتجنب ذلك خصوصاً بعد وفاة حذيفة بن اليمان؛ لأن حذيفة كان على علم بالملف الأسود الذي كان يضم أسماء المنافقين الذين كانوا يخطّطون لقتل رسول الله ﷺ: «كان حذيفة صاحب السر المكنون في تمييز المنافقين، ولذلك كان عمر لا يصلّي على ميت حتى يصلي عليه حذيفة، يخشى أن يكون من المنافقين»[١١٠]، والأجمل من هذا، «أن عمر قال لحذيفة: أنشدك الله أمنهم أنا؟ قال:

لا، ولا أومن منها أحداً بعدك»(١١١).

إلى الآن، هل سألت نفسك لماذا طرح عمر على حذيفة مثل هذا السؤال ذي المغزى العميق؟ وهل تم ذلك اعتباطاً؟ ولماذا لم يسأل عمر سلمان وأبا ذر أو غيرهما؟ والذين تركوا الرسول يخطب يوم الجمعة وذهبوا إلى القافلة القادمة المحمّلة بالبضائع، وفضلوا التجارة على العبادة، ألم يكونوا من المهاجرين والأنصار؟ ﴿وَإِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَتَرَكُوكَ قائِماً﴾، وكذلك الذين كانوا في غزوة أحد، يظنّون ظن الجاهلية التي مازالت في قلوبهم كما قد تربوا عليها سابقاً، من كانوا؟ ﴿وَطائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾، والذين في قلوبهم مرض يستهزؤن بالوعد الإلهي أليسوا من المهاجرين والأنصار؟ ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ما وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً﴾، فجملة منهم أخبر عنهم القرآن الكريم أنهم سيرتدون بعد وفاة رسول الله، فمن هؤلاء؟ ﴿أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ﴾، ومن هي المجموعة من الأصحاب التي ستطرد عن الحوض وتساق إلى جهنم وما ينجو منها إلا القليل؟ «قال رسول الله ﷺ: بينما أنا قائم فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم قال: هلمّ قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم، أي القليل»(١١٢)، وقد ورد في بعض الروايات أنّ الرسول الكريم ﷺ قال: «ليردن علي الحوض رجال ممّن صحبني، ورآني، حتى إذا رفعوا إليّ ورأيتهم اختلجوا دوني، فلأقولن: رب أصحابي! أصحابي! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»(١١٣)، فهذه الرواية تسدّ طريق كل تفسير يريد أن يوجّه الأصحاب على أنهم سائر الناس.

- **حضرة السيد واعظ زاده!** ألم يكن من الأفضل لك أن تلقي نظرةً على ما تناقله كبار العلماء من أهل السنّة عن موضوع الأصحاب قبل أن تقول: إن الآيات التي نزلت بحق المهاجرين والأنصار في القرآن لم تكن آية أو اثنتين، بل كانت بعد الهجرة آيات متتابعة، وكان نزولها حسب الفرص المناسبة في ذلك، وسوف أقوم بذكر آية من السنة الأولى من الهجرة وآية من السنة الثانية من الهجرة، والتي تشتمل على كل المهاجرين والأنصار. وأقرأ عليكم من سورة الأنفال والتي نزلت في السنة الثانية من الهجرة وبعد سورة البقرة».

ألم يذكر التفتازاني (٧٩١هـ) ـ وهو من كبار علماء الكلام عند أهل السنّة ـ: «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طرق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد، وطلب الملك والرئاسة»[١١٤]، لماذا نعتقد في صحابة رسول اللهﷺ ما لا يرونه هم أنفسهم فيهم؟ فنحن نضعهم بمنزلة فوق الشبهات بحيث لا يصل إليها أحد.

وعلى حد تعبير الدكتور طه حسين فيما ذكره عن الصحابة: «ولا نرى في أصحاب النبي ما لم يكونوا يرون في أنفسهم، فهم كانوا يرون أنهم بشر فيتعرضون لما يتعرّض له غيرهم من الخطايا والآثام، وهم تقاذفوا التهم الخطيرة، وكان منهم فريق تراموا بالكفر والفسوق»[١١٥]، والأجمل من هذا، ما تعرض له الدكتور أحمد أمين بخصوص هذا الموضوع فقد ذكر: «إنا رأينا الصحابة ينقد بعضهم بعضاً، بل يلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصحّ فيها نقد، ولا لعن، لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهرنا»[١١٦].

أتمنى لو أنك تمعّنت في كلمات العلماء الكبار أمثال الشوكاني (١٢٥٥هـ)[١١٧]، والشيخ محمود أبو رية (١٣٧٠)[١١٨]، والشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)[١١٩]، والرافعي (١٣٥٦)[١٢٠] وأمثالهم.. ودققت في كلامهم جيداً لما عاودت القول: إنّ الآية الشريفة: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَهاجَرُوا**﴾ و﴿**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ**﴾ تشمل كل المهاجرين والأنصار. والجدير بالذكر أنك لو رجعت إلى الآية ودققت بها جيداً للاحظتها تقول: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَالْأَنْصارِ**﴾ هنا كلمة (من) تفيد التبعيض وليس البيان، ولو على مستوى الاحتمال؛ لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى هذا يجب على المستدلّ أن يسدّ كل طرق الاحتمال. أما المفسرين الكبار من أهل السنّة فلم تكن عندهم الجرأة على أن يقولوا بأنّ الآية تشمل جميع المهاجرين والأنصار، ومن الجائز أنها تشمل عدة احتمالات، قام بذكرها ابن الجوزي الحنبلي: «في قوله تعالى: (والأولون) ستة أقوال أحدها: أنهم الذين صلّوا إلى القبلتين مع رسول اللهﷺ، قاله أبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وابن سيرين وقتادة. والثاني: أنهم الذين بايعوا رسول اللهﷺ بيعة الرضوان وهي الحديبية قاله

الشعبي. والثالث: أنهم أهل بدر قاله عطاء بن أبي رباح. والرابع: أنهم جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حصل لهم السبق بصحبته، قال محمد بن كعب القرطبي: إن الله غفر لجميع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب لهم الجنة، محسنهم ومسيئهم في قوله: (والأولون). والخامس: أنهم السابقون بالموت والشهادة سبقوا إلى ثواب الله تعالى وذكر ه الماوردي. والسادس: أنهم الذين أسلموا قبل الهجرة ذكره القاضي أبو يعلي[١٢١]، وقد طرح مثل هذه النظرية الطبري[١٢٢] والسيوطي[١٢٣].

يجب أن يقال: إنّ هذه الانتقادات لا تنافي الخدمات الجليلة التي قدّمها الكثير من المهاجرين والأنصار، ووقوفهم للنفس الأخير في الذبّ عن الإسلام والولاية.

١٢ـ هل أمر السيد البروجردي بهذا!

حضرة الأستاذ واعظ زاده! مع كامل الأسف، لقد استفدتم في مقابلتيكم من كلام مرجع الطائفة الشيعية آية الله العظمى البروجردي، وكذلك من موقعه وشخصيته في العالم؛ لدعم آرائك وأفكارك.

والكلام المنسوب إلى السيد البروجردي على لسان طلابه ـ ومنهم الآن مراجع من أعمدة الحوزة العلمية أمثال المراجع العظام الصافي والشبيري، وكذلك السبحاني وغيرهم كثيرون ـ ينفون فيه هذا الكلام المنسوب إلى ذلك المرجع الكبير. وهذا الحديث قد سمعناه عدة مرات من آية الله العظمى الشبيري مدّ ظله الوارف وهو: أن آية الله العظمى البروجردي قال: «إن أهل السنة ليس لهم أيّ عذر بعدم العمل طبق أحاديث أهل البيت، لأنهم يعتقدون بحديث الثقلين ويقولون بصحته، ولم يقل بتاتاً: الآن ولعدم وجود الخلافة في عالمنا الإسلامي، لا يجب علينا أن نختلف».

حضرة واعظ زاده! أليست خلافة الإمام ولي العصر أرواحنا فداه وإمامته امتداداً لخلافة وإمامة أمير المؤمنين؟

يقول المرحوم الشيخ محمد تقي القمي مؤسّس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ووكيل آية الله العظمى البروجردي: إنّ الهدف من تأسيس هذا المركز هو التقريب بين المذاهب لا التوحيد بينها، فليس الهدف تخلّي الشيعة عن مبادئهم وأصول مذهبهم، ولا تخلّي السنّة كذلك، والسبب الأول في تأسيسه هو رتق الفاصلة التي

وجدت بين المذاهب الإسلامية؛ فعندما يتقابلون ويتعارفون ويطرح كلٌّ أفكاره ضمن جوّ هادئ، يستطيعون أن يتفهموا نقطة الخلاف، وتزال النقطة تلك لكي يصبح كل طرف منهم متفهماً لأفكار الطرف الأخر،مع احترامها، وبهذا تعمّ الفائدة على الجميع، وقد عقب على ذلك: وسيكون نفعها الأكبر في صالح المذهب الشيعي[١٢٤].

ومع مرور تلك السنين كلّها، ما زال أثر خلافة أبي بكر وعمر باق إلى الآن. وأرجو منك أن تتفضل بالاطلاع على كتب أهل السنّة الفقهية لتتعرف: كيف أنهم يحكمون بالكفر على كلّ منكر لخلافة أبي بكر وعمر، «قال الزاهد: ومن أنكر خلافة أبي بكر فهو كافر في الصحيح، ومن أنكر خلافة عمر فهو كافر في الأصح»[١٢٥]، «ومن أنكر خلافة الصديق أو عمر فهو كافر، ولعلّ المراد إنكار استحقاقهما»[١٢٦]، ويقول ابن نجيم: «والرافضي إن فضّل علياً على غيره فهو مبتدع، وإن أنكر خلافة الصديق فهو كافر»[١٢٧]، وكذلك الذي لا يعتقد بإمامتهما لا تقبل شهادته: «فقال أبو إسحاق: من أنكر إمامة أبي بكر رضي الله عنه، ردّت شهادته؛ لمخالفته الإجماع»[١٢٨]، ويقول السمعاني في ذيل كلمة «الكناني» لدى حديثه عن أبي الوليد عبد الله بن محمد الكناني: «وكان كتب الحديث الكثير، ثم أنكر خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فأحضره عبد العزيز بن دلف، وكان والي إصبهان، وجمع مشايخ البلد، وفيهم أبو مسعود الرازي، ومحمد بن بكار، وزيد بن خرشه، وغيرهم فناظره، فأبى أن يرجع عن قوله، فضربه أربعين سوطاً، فباينه الناس وهجروه، وبطل حديثه»[١٢٩]، فمع هذا كلّه تقول: إنّ البحث في الخلافة قد انتهى وقته ومضى زمانه!!

الهوامش

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٥٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٩١؛ ويمكنكم الرجوع إلى نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ٢٩٧؛ وكشف الغطاء ١: ١٩؛ ووالد البهائي، وصول الأخيار: ٧٧؛ وأبو الصلاح، تقريب المعارف: ٢٧٣؛ وبحار الأنوار ٣١:

.٢٨٠

(٢) الكافي ٧: ٤١٢؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٦٩.

(٣) الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٥٦١؛ وفرائد الأصول ١: ٣٧٦.

(٤) يقول ابن شهر آشوب: واجتمع أهل القبلة على أنّ الرسول قال: الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا. فانظر: المناقب ٣: ١٦٣؛ والبحار ٤٣: ٢٩١.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ٩٥؛ والإمامة والسياسة ١: ١٧٥؛ والغارات: ٢٠٢؛ وابن طاووس، كشف المحجة: ٢٤١، الفصل ١٥٥؛ والطبري، المسترشد: ٧٧.

(٦) أنساب الأشراف ٢: ٢٦٨، وباب أمر السقيفة، تحقيق الدكتور زكار والدكتور زركلي.

(٧) أسد الغابة ٤: ٢٩٥، في ترجمة مالك بن نويرة؛ وتاريخ الطبري ٢: ٥٠٤؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٥٥.

(٨) الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج ٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٠٣؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١٧٦.

(٩) مجلة نهج البلاغة، العددان، ٤ ـ ٥: ١٧٦.

(١٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣؛ والفراء، الأحكام السلطانية: ١١٧.

(١١) جامع أحكام القرآن ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٢.

(١٢) الإلهيات ٢: ٥٢٣.

(١٣) المواقف في علم الكلام ٨: ٣٥١، طبعة مصر.

(١٤) شرح سنن الترمذي ١٣: ٢٢٩.

(١٥) المفيد، الجمل والنصرة في حرب البصرة: ٥٩، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة الداوري، قم.

(١٦) شرح نهج البلاغة ١: ٢١٩.

(١٧) تاريخ الطبري ٢: ٤٥٨؛ والشافي في الإمامة ٣: ١٩٠؛ والتنكابني، سفينة النجاة: ٦٨؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٣٣٥.

(١٨) المصادر السابقة.

(١٩) الإمامة والسياسة ١: ٢٨، بتحقيق الشبيري، وبتحقيق الزيني ج١: ١٨، هذا الكتاب من تأليف ابن قتيبة، وتشكيك البعض في الكتاب ومؤلفه ليس صواباً؛ وذلك لأن كبار المؤرخين من أهل السنّة في القرون الماضية قد اعتمدوا عليه في نقل الأحداث أمثال: الحافظ تقي الدين الفاسي المكي (٨٣٢ هـ) في كتاب العقد الثمين ٦: ٧٢.

(٢٠) الأخبار الموفقيات: ٥٨٠؛ شرح ابن أبي الحديد ٦: ٢١.

(٢١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٤، باب خبر سقيفة بني ساعدة.

(٢٢) مروج الذهب ٢: ٣٠١.

(٢٣) الغدير ٧: ٩٣، نقلاً عن تاريخ اليعقوبي ٢: ١٠٣؛ والرياض النضرة ١: ١٦٧؛ وتاريخ أبي الفداء ١: ١٥٦؛ وروضة المناظر لابن شحنة هامش الكامل ٧: ١٦٤؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ١٣٤.

(٢٤) المحلّى ٩: ٣٤٥، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة بيروت، دار الفكر.

(٢٥) الكافي ١: ٢٩٤؛ والصدوق، الخصال: ٥٥٩؛ وابن بطريق، العمدة: ٢٨٥؛ والغدير ٣: ١٧٦، من مصادر متعدّدة لأهل السنّة؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٢٣٥؛ والتفسير الكبير ١: ٢٠٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٧٠؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣٩٨.

(٢٦) المسائل الصاغانية: ١٠٩.

(٢٧) صحيح البخاري ٤: ٤٢، كتاب الجهاد والسير، باب فرض الخمس؛ والسنن الكبرى ٦: ٣٠٠؛ والطبقات الكبرى ٨: ٢٨.

(٢٨) صحيح البخاري ٥: ٨٢؛ والطبقات الكبرى ٢: ٣١٥؛ وسير أعلام النبلاء ٢: ١٢١.

(٢٩) الكافي ١: ٣٧٦؛ وفي مصادر الإمام الرضا جاء: «ومن مات بغير إمام مات ميتة جاهلية، المفيد، الاختصاص: ٢٦٨، ومستطرفات السرائر: ٦٣٥، ١٧١.

(٣٠) الاختصاص: ٢٦٩؛ ومستدرك الوسائل ١٨: ١٧٧.

(٣١) الغدير ١٠: ٣٦١.

(٣٢) لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، راجع كتاب حوار مع الشيخ صالح بن عبدالله الدرويش، تأليف آية الله السبحاني.

(٣٣) يرجى الرجوع إلى كتاب وقعة صفين لابن مزاحم المنقري: ٢٩، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، طبعة مؤسسة شيري: ج١: ١١٣، وبتحقيق زيني ١: ٨٤؛ والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢، تحقيق الشيخ مالك محمودي، طبعة جماعة المدرّسين، قم، وابن الدمشقي الشافعي، جواهر المطالب ١: ٣٦٧، تحقيق الشيخ محمودي، طبعة مجمع إحياء الثقافة الإسلامية؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٩: ١٢٨، تحقيق علي شيري، طبعة دار الفكر؛ وشرح ابن أبي الحديد ٣: ٧٥، وج١٤: ٤٣؛ وبحار الأنوار ٣٣: ٨٢؛ والغدير ١٠: ٣٢٠؛ ونهج السعادة ٤: ٢٦٣.

(٣٤) وقعة صفين: ٢٠، ٢٩، والإمامة والسياسة ١: ١١٣، والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢؛ وجواهر المطالب ١: ٣٦٧؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٩: ١٢٨؛ وشرح ابن أبي الحديد ١٤: ٣٦.

(٣٥) بعد أن نقل الأستاذ واعظ زاده رسالة الإمام علي قال: من الجائز وجود من يقول: إن هذه حجة ضدّ معاوية؛ لأن أهل الشورى من المهاجرين والأنصار يعلمون كيفية انتخاب الخليفة، وهذا ليس دليلاً على أنّ الإمام يعلم الشرط في الأولوية الثانية، وأنّ هذا الانتخاب شرعي، جيّد هذا أحد الاحتمالات.

(٣٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٢؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ١٨٨، ج٩: ٥٣، وج١٠: ٢٤٥، وج١٢: ٢٦٣؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٥٥؛ وأسد الغابة ٤: ٣٢؛ والجوهري، السقيفة وفدك: ٨٦؛ وابن شبة النميري، تاريخ المدينة ٣: ٩٣٠؛ وتاريخ الطبري ٣: ٢٩٧؛ وتاريخ ابن خلدون ق١، ج٢: ١٢٦؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٠٩.

(٣٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٩٢.

(٣٨) شرح ابن أبي الحديد ٧: ٣٤.

(٣٩) الإفصاح: ٤٦.
(٤٠) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
(٤١) الطرائف: ٤١٩.
(٤٢) تاريخ الطبري ٣: ٥٥٧.
(٤٣) تاريخ الطبري ٢: ٤٤٣؛ وراجع السقيفة وفدك: ٥٢، ٧٣، تحقيق الدكتور محمد هادي الأميني، طبعة الكتبي، بيروت؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٥٦، وج٦: ٤٨؛ والإمامة والسياسة ١: ٣٠، وبتحقيق زيني ج١: ١٩.
(٤٤) الإمامة والسياسة: ١٢، باب كيف كانت بيعة علي بن أبي طالب.
(٤٥) علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٣: ١١٧، تحقيق محمد باقر البهبودي، طبعة المكتبة المرتضوية.
(٤٦) إثبات الوصية: ١٤٦؛ والشافي ٣: ٢٤٤؛ وعلم اليقين ٢: ٣٨٦؛ وبيت الأحزان: ١١٨؛ ومحمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية: ١٢٢.
(٤٧) الإمامة والسياسة ١: ٤٥، وبتحقيق زيني ج١: ٣١.
(٤٨) نهج البلاغة، الكتاب: ٦٢، وكتابه إلى أهل مصر مع مالك الأشتر لما ولاه إمارتها.
(٤٩) الخوارزمي، المناقب: ٣١٣، فصل ١٩؛ وفرائد السمطين ١: ٣٢، رقم: ٢٥١؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٤٣٤؛ وميزان الاعتدال ١: ٤٤٢؛ ولسان الميزان ٢: ١٥٦؛ وكنز العمال ٥: ٧٢٤.
(٥٠) كشف المحجة: ١٨٠، فصل ١٥٥، طباعة المطبعة الحيدرية في النجف؛ ويمكنك مراجعة المسترشد: ٤١٧؛ ونهج السعادة ٥: ٢١٩؛ وعلم الهدى، معادن الحكمة ١: ٣٣؛ وبحار الأنوار ٣٠: ١٥.
(٥١) الشافي في الإمامة ٣: ٢٤٤.
(٥٢) الشافي في الإمامة ٣: ١١٠؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢٠: ٢٨٣؛ ويمكن الرجوع إلى الإمامة والسياسة ١: ٦٨، وبتحقيق زيني ج١: ٤٩؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٦٢٨.
(٥٣) شرح ابن أبي الحديد ٤: ١٠٦؛ والغارات ٢: ٧٦٨؛ ومحمد طاهر القمي الشيرازي، كتاب الأربعين: ١٩١.
(٥٤) شرح نهج البلاغة ٩: ٣٠٩.
(٥٥) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
(٥٦) شرح ابن أبي الحديد ٦: ٤٥، وج١٢: ٤٦؛ والسقيفة وفدك: ٧٢؛ والحلي، كشف اليقين: ٥٦١.
(٥٧) الشافي في الإمامة ٣: ١١٠.
(٥٨) المصدر نفسه: ٢٤٤.
(٥٩) المسترشد: ٤١٥.
(٦٠) كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٧٣.
(٦١) بحار الأنوار ٣٣: ٥٧٤.

(٦٢) صحيح مسلم ٥: ١٥٢، كتاب الجهاد، باب ١٥، حكم الفيء، ح٤٩؛ وفتح الباري ٦: ١٤٤؛ وكنز العمال ٧: ٢٤١.
(٦٣) شرح ابن أبي الحديد ٩: ٣٠٧.
(٦٤) السير في نهج البلاغة: ١٥٦ ـ ١٦٤.
(٦٥) كتاب سليم بن قيس: ٢١٦، ح١٢، تحقيق الأنصاري؛ والطبرسي، الاحتجاج ١: ٤٤٩، رقم: ١٠٤؛ وإرشاد القلوب: ٣٣٩٤؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٤١٩، ٤٦٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.
(٦٦) الإمامة والقيادة: ٢٠، ٢١.
(٦٧) كتاب سليم بن قيس: ٢١٨؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٤٧٠؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.
(٦٨) الكافي ٨: ٣٢؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٢٤١؛ ومجمع البحرين ٣: ١٣٢.
(٦٩) الشيخ المفيد، مسألتان في النص على علي ٢: ٢٧؛ والطوسي، الاقتصاد: ٢٠٩.
(٧٠) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٢؛ وانظر: شرح ابن أبي الحديد ١: ١٨٨، وج٩: ٥٣، وج١٠: ٢٤٥، وج١٢: ٢٦٣؛ والفصول في الأصول ٤: ٥٥؛ وأسد الغابة ٤: ٣٢؛ والسقيفة وفدك: ٨٦؛ وتاريخ المدينة ٣: ٩٣٠؛ وتاريخ الطبري ٣: ٣٩٧؛ وتاريخ بن خلدون ق١، ج٢: ١٢٦؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٠٩.
(٧١) مسند أحمد بن حنبل ١: ٧٥؛ وفتح الباري ١٣: ١٧٠.
(٧٢) الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٠٣؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١٥٦.
(٧٣) لماذا اخترت مذهب آل البيت: ٤١٤.
(٧٤) شرح نهج البلاغة ٦: ٥٩.
(٧٥) المسترشد: ٤١٣.
(٧٦) كشف المحجة: ١٧٧، نقلاً عن محمد بن يعقوب في الرسائل؛ وبحار الأنوار ٣٠: ١٢؛ ونهج السعادة ٥: ٢١٠.
(٧٧) شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٧.
(٧٨) السقيفة وفدك: ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ١١؛ والمسترشد: ٣٧٥؛ والإمامة والسياسة ١: ٢٩، وتحقيق زيني: ج١: ١٨، والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤٠.
(٧٩) الصدر، فدك في التاريخ: ٧٩.
(٨٠) العلل ٣: ٤٩١، ح٦١٠٤.
(٨١) تاريخ الطبري ٢: ٦١٧.
(٨٢) تاريخ الطبري ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٩٢؛ والمفيد، الفصول المختارة: ٢٤٣.
(٨٣) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب جوائز الوفد؛ وصحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس عنده شيء؛ ومسند أحمد ١: ٢٢٢.
(٨٤) شرح ابن أبي الحديد ١٢: ٢٠، ٧٩.

(٨٥) مع رجال الفكر ٢: ١١٥.
(٨٦) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٠.
(٨٧) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢.
(٨٨) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٢٥٧؛ والطبراني، المعجم الكبير ٧: ٥٧؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٤٠؛ وأسد الغابة ٢: ٢٤٨؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٨٢؛ والكشي، منتخب مسند عبدالحميد: ١٤٢؛ والغدير ٧: ٧٤، نقلاً عن تاريخ الطبري ٣: ١٩٨؛ وتاريخ ابن كثير ٥: ٢٤٢؛ وتاريخ أبو الفداء ١: ١٥٦؛ والقسطلاني، المواهب اللدنية؛ وابن شحنة، روضة المناظر، هامش الكامل ٧: ١٦٤؛ والزرقاني، شرح المواهب ٨: ٢٨٠؛ وزيني دحلان، السيرة النبوية، هامش الحلية ٣: ٣٧١، ٣٧٤؛ والدمياطي، الذكرى: ٢٦، نقلاً عن الغزالي، وفي الوفاة للنسائي: ٧٤، وسننه الكبرى ٤: ٢٦٤، جاءت كالتالي: قلت: إن عمر يقول: «لا يتكلّم أحد بموته إلا ضربته بسيفي هذا».
(٨٩) الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ٢٦٤.
(٩٠) الدر المنثور ٢: ٨١.
(٩١) ابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٨١؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٣؛ وكنز العمال ٧: ٢٤٧.
(٩٢) صحيح البخاري ٢: ٧١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ والدر المنثور ٢: ٨١؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٠.
(٩٣) تاريخ الطبري ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٩٢؛ والمفيد، الفصول المختارة: ٢٤٣.
(٩٤) تاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ ومسند ابن حنبل ١: ٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣: ٢٧٣؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٩١.
(٩٥) ابن مزاحم المنقري، وقعة صفين: ١٢٠؛ ومروج الذهب ٣: ١١؛ وشرح ابن أبي الحديد ٣: ١٩٠؛ والاختصاص: ١٢٦؛ وضامن بن شدقم المدني، الجمل: ٩٣؛ وبحار الأنوار ٣٢: ٥٧٩.
(٩٦) فدك في التاريخ: ٨٠.
(٩٧) خلفاء محمد: ٨٧، طبعة بيروت.
(٩٨) مجلة لواء الإسلام القاهرية: ٣٨٧، العدد: ٦.
(٩٩) باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن ١: ١٤، ومن حياة عمر بن الخطاب: ١٦٧، نقلاً عن كتاب علي وما لقيه من صحابة رسول الله ٦: ٣٧٣؛ ومع رجال الفكر في القاهرة ٢: ١٠٦.
(١٠٠) شرف الدين، النص والاجتهاد: ١٨.
(١٠١) فدك في التاريخ: ٧٥.
(١٠٢) الكافي ١: ٢٩٤؛ والصدوق، الخصال: ٥٥٩؛ والمفيد، الجمل: ٣٦؛ والاحتجاج ١: ١١٦، ١٩١؛ وابن بطريق، العمدة: ٢٨٥؛ وابن طاووس، الطرائف: ٣١؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٣٤٣؛ والغدير ٣: ١٧٦، من عدّة مصادر لأهل السنّة؛ ومجمع الزوائد ٧: ٧٣٥، وج٩: ١٣٤؛ والمناوي، فيض القدير

٦: ٤٧٤؛ وابن بطريق، خصائص الوحي المبين: ٣١؛ والتفسير الكبير ٦: ١٣٤؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٧٠؛ والبداية والنهاية ٧: ٣٩٨.

(١٠٣) النعماني، الغيبة: ٤١؛ وتفسير أبي حمزة الثمالي: ١٣٨،؛ وكنز الدقائق ٢: ١٨٦؛ وتأويل الآيات ١: ١١٨؛ ونهج السعادة ٧: ٢٠٠؛ وبحار الأنوار ٣٦: ١٦.

(١٠٤) خصائص الوحي المبين: ١٩٣؛ وتفسير الثعلبي في الآية؛ والحسكاني، شواهد التنزيل ١: ١٦٩؛ والقندوزي، ينابيع المودة ١: ٣٥٦؛ والصواعق المحرقة: ١٤٩، الفصل الأول من الباب ١١؛ وتفسير فرات الكوفي: ٩١؛ وتفسير البرهان ١: ٣٠٩؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٦؛ وكنز الدقائق ٢: ١٨٧؛ وأمالي الطوسي ١: ٢٧٨؛ وبحار الأنوار ٢٤: ٨٤؛ وإحقاق الحق ٣: ١١٧.

(١٠٥) مسند أحمد ٤: ٢٨٦، باب حديث قيس عن البراء بن عازب؛ وكنز العمال ٥: ٢٧٥؛ وتذكرة الحفاظ ١: ١١٦؛ وسير أعلام النبلاء ٨: ٢٧٥؛ وذكر أخبار إصبهان ٢: ١٦٢.

(١٠٦) مجمع الزوائد ٣: ٢٣٣.

(١٠٧) المحلّى ١١: ٢٢٤، وج١٢: ١٦٠، المسألة ٢٢٠٣، ط دار الفكر، تحقيق الدكتور عبد سليمان البنداري.

(١٠٨) تاريخ الثقات: ٤٦٥، رقم: ١٧٧٣؛ والطبقات ٦: ٣٥٤؛ وكتاب الثقات ٥: ٤٩٢.

(١٠٩) الجرح والتعديل ٩: ٨، رقم: ٣٤؛ وتاريخ الإسلام ٩: ٦٦١.

(١١٠) هو أحد رجال الفتيا الكبار في المملكة السعودية، ولديه سبعون مؤلفاً في موضوعات مختلفة، وأكثر كتبه ترجمت بلغات مختلفة، وعن طريق إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توزع كتبه على الزائرين في الحرم النبوي وبيت الله الحرام.

(١١١) في ليلة السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٨١ ـ ١٤٢٣هـ، وكانت لي مناظرة بحدود الساعة الرابعة مع حضرة الدكتور حمدان، وهو من أساتذة جامعة أم القرى، وكنّا قد تناولنا فيما بيننا أبحاثاً مفصلة عن أمور شتى، وبعدها أصبحت بيننا مكاتبات نتبادل فيها الأفكار، وسوف أقوم بنشرها عن قريب إن شاء الله.

(١١٢) صحيح البخاري ٧: ٢٠٨؛ وانظر: ٤: ١٤٢، ١١٠، وج٥: ٢٤٠، وج٧: ٢٠٨، وج٨: ٨٧؛ وصحيح مسلم ١:١٥٠، وج٧: ١٥٧، ٧١، ٦٦.

(١١٣) مسند ابن حنبل ٥: ٤٨، ٥٠ و ..

(١١٤) شرح المقاصد ٥: ٣١٠.

(١١٥) الفتنة الكبرى (عثمان): ١٧٠ ـ ١٧٣.

(١١٦) ضحى الإسلام ٣: ٧٥.

(١١٧) إرشاد الفحول: ١٥٨.

(١١٨) أضواء على السنة المحمدية: ٣٥٦ ـ ٣٥٩.

(١١٩) تفسير المنار ١٠: ٣٧٥.

(١٢٠) إعجاز القرآن: ١٤١.

(١٢١) زاد المسير ٣: ٣٣٣.

(١٢٢) تفسير الطبري ١١: ١٠.

(١٢٣) الدر المنثور ٣: ٢٦٩.

(١٢٤) لقد قرأت هذا الجزء من هذه المقالة على آية الله العظمى الشبيري واستحسنه وأيّده.

(١٢٥) الفرعاني، الفتاوى الهندية ٦: ٣١٨.

(١٢٦) ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ١: ٦٠٥.

(١٢٧) ابن نجيم، البحر الرائق ١: ٦١١.

(١٢٨) النووي، روضة الطالبين ٨: ٢١٥.

(١٢٩) الأنساب ٥: ٩٩

الانسجام الإسلامي والوحدة القومية

دراسة لمناخات التحقق

الشيخ جعفر السبحاني(*)

ترجمة: حيدر حب الله

مقدمة

الحديث عن الاتحاد والوحدة لا يحتاج إلى برهنة ولا استدلال، فأيّ إنسان ـ ولو كان يملك معلومات محدودة حول القضايا الاجتماعية ـ يعرف أن تلاحم أمّةٍ ما وتضامنها أساسٌ للكثير من الفوائد والخيرات العظيمة عليها، فيما الاختلاف والانشطار لا يبعثان سوى على الإخفاقات المتزايدة. إن ضرورة وحدة الأمّة ـ أيّ أمّة ـ من القضايا التي قياساتها معها حسب الاصطلاح المنطقي، أي أنّها ادّعاءٌ يحمل دليله معه، ومن ثم لا يحتاج إلى برهان أو دليل.

المقطع الأول من مقطعي العنوان أعلاه عبارة عن «الاتحاد القومي»، ومن الواضح أنّ الوحدة القومية والوطنية تختلف عن النزعة القومية، فالقومية مرفوضة في الإسلام، وقد ذمّ القرآن بشكل واضح هذه النزعة، فقد جاء في موضعٍ منه: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

وتحمل النزعة القومية معها معطيات مرفوضة وسلبية، إنها تعني أفضلية قومٍ على آخرين؛ للغتهم أو دمهم أو أرضهم أو قوميّتهم، إنّهم يفتخرون بذلك، ويمارسون الإذلال والتحقير بحقّ الملل والشعوب الأخرى. إنّ هذا اللون من التفكير والنزوع مذموم

(*) مرجع تقليد وأستاذ بارز في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام.

من جانب العقل كما من جانب الشريعة الإسلامية المقدّسة، فهو يمثل نوعاً من التفكير اليهودي الذي يرى في بني إسرائيل أمّةً مختارة؛ ولهذا فهم ينسبون إلى الله أشياء لطالما ردّها القرآن، فقد قالوا ـ على سبيل المثال ـ: ﴿وَقالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارى﴾ (البقرة: ١١١)، و ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصارى عَلى شَيْءٍ﴾ (البقرة: ١١٣)، و ﴿قُلْ إِنْ كانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ﴾ (البقرة: ٩٤).

إنّ هذه القومية نوعٌ من عبادة العِرق، ومع الأسف فقد تفشت هذه النزعة في العالم في القرنين الأخيرين وأفضت إلى نزاعات واضطرابات وحروب عدّة، فيما منطق الإسلام لا يرى في القومية والعِرقية أيّ قيمة ولا يعيرها أيّ اهتمام. والنتيجة أن النزعة القومية مرفوضة قرآنياً وعقلياً؛ لما تحمله من مضمون سلبي.

أما الاتحاد القومي والوطني، فهو مفهوم إيجابي لا يحمل في طيّاته أيّ تداعيات سلبية، إنّه يعني أن الأمّة التي تعيش على أرضٍ واحدة وتشرب من مياه واحدة، تستفيد منها سنين وسنين، لهذه الأرض حقٌّ عليها، وهذا الحق يتمثل في أن يتّحد البشر الساكنون على سطحها ويضعوا يدهم بيد بعضهم بعضاً، يرفعون بذلك نواقص حياتهم، ويتغلّبون بذلك على المشاكل والأزمات، دون أن يمارسوا تحقيراً للملل الأخرى أو يقوموا بأذيتها والإضرار بها، إن الاتحاد القومي والوطني ـ بهذا المعنى الآنف الذكر ـ فكرٌ فطري؛ فكل إنسان تربطه بوطنه علاقة عاطفية.

عندما هاجر النبيﷺ من مكة، وقعت هذه المدينة في ذاكرته وهو في وسط الطريق عند «الجحفة»، فلم يتمكّن من إخفاء مشاعره وحبّه لمسقط رأسه، فامتلأت عيناه بالدموع، وهنا نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ﴾ (القصص: ٨٥)، وكذلك عندما فتح النبيﷺ مكّة بعد عشر سنوات من البُعد عنها ومفارقتها، وطهّر بيت التوحيد من لوث عبادة الأصنام، نزل لدى دخوله إليها نقطةً مرتفعة فيها تسمّى «أذاخر»، وعندما وقعت عيناه على الكعبة يقول لنا التاريخ: اجتاحت قلبَه عاصفةٌ من الهمّ والحزن، وقال: «إني أحبك ولولا أنّي هجّرت لما تركتك».

ويتبين من هذا أنّ بين الاتحاد القومي والنزعة القومية مسافةً كبيرة، بل لا

يمكن ـ من الأساس ـ مقارنتهما مع بعضهما بعضاً.

المدح القرآني للاتحاد والذم للانشطار والتشظي

كلّما وصل القرآن الكريم إلى الحديث عن الوحدة والاتحاد أردفه بمدحهما، وكلّما مرّ بالحديث عن الاختلاف والانقسام ذمّهما، يقول في الاتحاد: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ولتحقيق هذا الاتحاد اعتبر القرآن المؤمنين إخوةً لبعضهم، فقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)، وفي الحقيقة فإنّ أقرب علاقة بين شخصين من مستوى واحد هي علاقة الأخوّة، لهذا اعتبر المؤمنون إخوة، فعلاقة الأبوّة والبنوة رغم كونها أقوى من علاقة الأخوة إلا أنّ طرفي هذه العلاقة ليسا بمستوى واحد، لهذا لم يوظف القرآن هذه العلاقة، وإنّما استعاض عنها بعلاقة الأخوة.

أما لدى حديثه عن الفرقة والانقسام، فنجده يقول: ﴿قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: ٦٥)، فقد عرضت هذه الآية المباركة ثلاثة أنواع من العذاب في عرض بعضها:

١ ـ العذاب من الفوق، مثل حجارة السماء أو الصاعقة التي تحرق مدينةً.

٢ ـ العذاب من الأسفل، كالزلزلة المدمرة والبراكين.

٣ ـ عذاب الأمّة الواحدة التي تتحوّل إلى فرق مختلفة تعزف كل واحدةٍ منها على منوالها، وهذا العذاب أسوأ من العذابين السابقين، بشهادة أنه بعد ذكر العذاب الثالث المشؤوم يذكر نتيجته ألا وهي تعذيب كل واحدٍ بالآخر.

وأنهي هذا القسم من الحديث بتحليل آية الاعتصام، وأن القرآن دعا إلى الوحدة والتمسّك بالحبل الواحد؛ فبدلاً من أن يقول: تمسّكوا بالقرآن والإسلام، نراه يقول: تمسّكوا بحبل الله، وكأن الهدف من ذكر (الحبل) الإشارة إلى أن الإنسان عندما يكون في قعر البئر فإن سبيل نجاته أن يُلقى إليه حبلٌ إلى داخل البئر ليتمسك به ويصعد عليه، وإلا فإنّ موته في الداخل يغدو محتماً، إن الأمة المضطربة التي يعزف كل واحدٍ فيها على منواله تشبه ذاك الذي سقط في البئر، ذلك أن موتها قطعي

ونهايتها محتومة، فما أروع أن نوحّد هذه الإيقاعات ونمسك خير إمساك بحبل الوحدة كي نحظى بالنجاة وننعم بالخلاص.

الانسجام والتضامن الإسلامي

تعني كلمة الانسجام النظم والانضباط، وهو أحد المحسّنات البديعية في البلاغة؛ فذاك الكلام الذي تتسم مفرداته بالجمالية وتخلو من التعقيد يطلق عليه اسم: الكلام المنسجم، والانسجام الإسلامي يختلف عن وحدة المذاهب، وهو معادل ـ بمعنى من المعاني ـ للتقريب بين المذاهب، فوحدة المذاهب أمرٌ غير ممكن التحقق؛ ذلك أن الاختلافات التي مضى عليها أربعة عشر قرناً لا يمكن بأسبوع واحد أو شهر واحد أو سنوات عدة أن تزول أو تتلاشى، إلا أنه في الوقت عينه الذي تختلف فيه المذاهب يمكنها استخراج مجموعة من المشتركات الكثيرة فيما بينها لتنطلق منها في تعاون ضروري وتحصل من خلال ذلك على نتائج مبهرة، دون أن تمتنع في الوقت عينه عن تداول القضايا الخلافية في المحافل العلمية ـ لا في مقبرة البقيع[1] ـ عبر حوارات مثمرة لتحلّ العالق منها أو تجعل الأفكار متقاربة.

الانسجام الإسلامي في ظلال المذاكرة والحوار

من المناسب أن أنقل هنا قصّةً تتصل بموضوعنا، فقبل سبعة وعشرين عاماً انطلق مجلس الخبراء في إيران، والتقى نيّفٌ وسبعون شخصاً هنا، وقد كنت آنذاك في لجنة (الأحوال الشخصية)، التي تشكّل الفصل الأول من الدستور. وقد كان في لجنتنا مولوي عبدالعزيز، فسألني: هل تقولون ـ أنتم الشيعة ـ بالبداء؟ فأجبت: نعم، قال: والبداء ـ بمعنى الظهور بعد الخفاء ـ لا يمكن نسبته إلى الله؛ فلا يقال: بدا لله!!

فأجبت: البداء كلمة تستخدم في موردين: ١ ـ البداء في الثبوت. ٢ ـ البداء في مقام الإثبات.

أما الذي في مقام الثبوت، فيعني أن كل إنسان يمكن أن يعتقد بأن أعماله الصالحة والطالحة يمكنه عبرها تغيير مصيره، وأن لا يظنّ بأن ليس له سوى مصير واحد، وإنّما يرى أن له مصائر عدّة؛ كي يعرف كيف يحوّل مصيره عبر العمل، فمثلاً هناك عمر محدود للإنسان في لوح المحو والإثبات، إلا أن هذا المصير غير

حتمي، إذ بإمكانه تغييره عبر ممارسة صلة الأرحام، فيتمكّن من زيادة عمره أو الإنقاص منه بالأعمال التي يقوم بها. وقد يُذكر في مصير الإنسان بلاء أو مرض إلا أنه لا يكون حتمياً، لذا يمكنه أن يرفع هذا البلاء بالصدقة.

وهناك عدّة آيات وروايات تدلّ على هذا النوع من البداء ذي البُعد الثبوتي، كما أن آية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾ (الرعد: ٣٩)، ناظرة إلى هذا الأمر، وقد أورد جلال الدين السيوطي في تفسير «الدر المنثور» عدداً من الروايات في هذا المضمون.

أكثر أثر للاعتقاد بالبداء متصل بعالم الثبوت، في مقابل اليهود الذين يعتقدون بعدم إمكان تغيير المصير البشري حتى بالنسبة لله تعالى، وهذا ما تشير إليه آية: ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (المائدة: ٦٤).

أما البداء في مقام الإثبات، فيحمل معنى آخر، وهو أن يُخبر نبيٌّ أو ولي من أولياء الله بخبرٍ ما، غير أنه لا يتحقق، وهنا لابدّ أن نعرف أن هذا المخبر الإلهي لم يكن كاذباً في خبره، فقد كان مطلعاً على المقتضيات التي تدفع إلى تحقق الظاهرة أو الحدث، دون أن يكون مطلعاً على المانع اللابث في البَيْن، وفي هذا المورد يقال: بدا لله، تماماً كما في قصة قوم يونس، حيث أخبر بنزول العذاب، وبدت آثاره، وعبر ذلك ثبت قول هذا النبي، غير أن قوم يونس سلكوا سبيل التوبة بإرشاد من أحد العبّاد الزاهدين، وتمكّنوا بذلك من إبعاد شبح العذاب الإلهي عنهم، وهذا ما تنظر إليه الآية المباركة: ﴿فَلَوْلا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِيمانُها إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَمَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ﴾ (يونس: ٩٨).

وللبداء في مقام الإثبات موارد معدودة، أحدها ما جرى لقوم يونس، أما أنه لماذا يقولون: بدا لله، فيما كان سبحانه وتعالى مطلعاً على تمام زوايا الحدث وأطرافه، أي أنه كان يعلم بتكذيب قوم يونس وبلعنة يونس عليهم وتهديد مظاهر العذاب لحياتهم وعمرانهم... إلا أنهم حيث سلكوا سبيل التوبة، نزلت الرحمة الإلهية عليهم، وفي هذه الحالة لماذا يقال: بدا لله؟ فيما المفترض أن نقول: أبدى الله ما أخفاه، فالجواب: هو أنّ البشر يتحدثون عمّا يرونه، فحيث كان هذا الواقع بنظرهم ظهوراً بعد الخفاء، فإن الاستنتاج الأولي لهم يصوغونه في جملة: بدا لله، وإلا لابدّ من القول ـ انطلاقاً من

العقائد والأصول المسلّمة ـ: بدا من الله.

إنّ هذا النوع من الاستعمالات كثيرٌ في القرآن الكريم، ونذكر هنا مورداً واحداً؛ حيث يتحدّث القرآن عن المنافقين، فيقول: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)؛ فمن المسلّم أن عمل المشركين كان حيلةً، فيما لا يكون عمل الله حيلة والعياذ بالله، وإنّما يبطل سبحانه حيلهم، لكن حيث جرى التعبير عن عملهم بالمكر، بيّن فعل الله باستخدام الكلمة نفسها، كي يكون هناك نوع من التناغم والتناسق في الحوار والمجادلة، وهذا ما يسمّى في الإصلاح البلاغي بالمشاكلة التي تعطي الكلام جماله ورونقه.

ومن هذا المنطلق، عندما تحدّث رسول اللهﷺ عن الثلاثة من بني إسرائيل الذين كانوا يتعذبون: واحد بالقرع، وآخر بالعمى، وثالث بالبرص، وأن الله رفع عن كل واحد منهم بلاءه فأعطى الأوّل شعراً جميلاً، والثاني عيوناً ناظرة مبصرة والثالث جلداً نابضاً نضراً، وعندما لم يشكر بعضهم هذه النعمة الإلهية أخذها الله منه؛ لأنّه لم يكن ليقوم بواجباته ومسؤولياته مقابل هذه النعم الربانية، في هذه القصّة نجد رسول اللهﷺ يعبّر: «بدا لله في الأقرع والأبرص ...»[٢]، والعلّة في هذا التعبير هو ما قلناه قبل قليل.

... عندما سمع عبدالعزيز هذا البيان كلّه قال: آتني بكتاب من قدماء الإمامية يفسّر البداء بهذا الشكل الذي ذكرته الآن، وفي تلك الأيام، أتيته بكتاب «أوائل المقالات» مع «تصحيح الاعتقاد» للشيخ المفيد، وذلك عاريةً من مكتبة مسجد (جهل ستون/ الأربعون عموداً) وقدّمته له، وبعد ستة أيام أرجع الكتاب لي، وقال: إنّ البداء بهذا المعنى الذي يقوله (المفيد) متفق عليه بين علماء أهل السنّة كافة.

أستنتج من هذا كلّه،أن الحوارات الحميمة الصادقة التي تحكمها الصداقة يمكنها أن تقلّص المسافات وترفع الكثير من السُتُر التي تحجب رؤية الحقيقة.

تعاون علماء الفريقين في العصور السابقة

إنّ هذا البُعد والقطيعة الموجودين اليوم بين علماء الشيعة والسنّة كانا أقلّ حجماً في الماضي، وقد ضاعفت العناصر الخارجة عن المحيط العلمي منها، وأوسعت

من الانشطار والتشظي، ونمرّ هنا على تاريخ هذا التعاون بين علماء الفريقين:

أ ـ عصر الصادقين والانسجام الإسلامي

يعدّ عصر الإمامين: الباقر والصادق عصر التصادم بين الدولتين: الأموية والعباسية، حيث كان رجال السياسة مشغولين ببعضهم، فكان المناخ مفتوحاً أمام التعاون المعرفي، وقد استفاد منهما شخصياتٌ عظيمة من فقهاء ذلك العصر، نذكر بعضاً منها:

١ ـ أبو حنيفة (١٥٠هـ) إمام الحنفية؛ فقد كان ملازماً للإمام الصادق لعامين كاملين في المدينة المنوّرة، وهو بنفسه يتحدّث عن تأثير هذين العامين عليه، حيث يقول: «لولا السنتان لهلك النعمان»[٣].

٢ ـ مالك بن أنس (١٧٩هـ) فقيه المالكية، حيث يقول عن الإمام الباقر ما مضمونه: لقد رأيت جعفر بن محمد، وكانت الابتسامة على شفتيه، كان عندما يذكر اسم رسول الله يتغيّر لونه ويصفرّ، ولم ينقل حديثاً عن رسول الله إلاّ وكان على وضوء، لقد كنت لمدة أكرر الذهاب عنده والتردّد عليه، فلم أره إلاّ على إحدى ثلاث حالات: إما يصلي، أو يصوم، أو يقرأ القرآن، فقد كان من العلماء والعابدين المشفقين من الله تعالى[٤].

٣ ـ سفيان الثوري (١٦١هـ) صاحب مذهب فقهي يُنسب إليه، وقد استمرّ مذهبه قائماً حتى القرن الرابع الهجري، وقد نقل الكثير من الروايات عن الإمام الصادق.

٤ ـ سفيان بن عيينة (١٩٨هـ) أحد رؤساء المذاهب التي انقرض أنصارها، وكان ينقل روايات عن الإمام الصادق.

كانت هذه نماذج استعرضناها هنا[٥].

ولم تكن هذه العلاقة لتربط الفقهاء المعاصرين بالإمام الصادق والباقر وتجعلهم يحملون رواياتهما وأحاديثهما، وإنّما امتدّت لتشمل الفقهاء الكبار في علاقتهم بتلامذة هذين الإمامين، حيث كانت بين الطرفين علاقات علمية وفكرية، فابن أبي ليلى قصد محمد بن مسلم كي يطلع منه على فتاوى وآراء الإمام الصادق، ليتمكّن عبر ذلك من حلّ مشكلاته الفقهية[٦].

وفي سفره من المدينة إلى مرو، كان على مسير نيسابور آلاف المحدّثين ينتظرون الإمام الثامن‍ عليه السلام وفي أيديهم القلم والكاغد، وهناك بالذات سمعوا حديث السلسلة الذهبية حيث ألقاه الإمام الرضا عليه السلام عليهم. ويشير الإمام الفخر الرازي في تفسيره لسورة الكوثر إلى نسل السيدة الزهراء، ويقول: في أيّ أسرة نجد علماء كبار مثل الباقر والصادق والكاظم والرضا؟! وفي المجلّد الأوّل من تفسيره، ولدى بحثه عن جزئية البسملة من كل سورة ولزوم الجهر بها، ينقل الفخر الرازي رأي الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام ويقول: «كل من اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى»، ودليله على ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللهم أدر الحق معه حيثما دار»[٧].

أكتفي هنا بهذا المقدار للتدليل على التعاون المعرفي الذي كان قائماً بين المذاهب في عصر الأئمة الأربعة، وأسعى ـ لاحقاً ـ لبيان هذا التعاون بين علماء الفريقين في عصر الغيبة، منذ عام ٢٦٠هـ فيما بعد.

ب ـ التعاون العلمي بين السنة والشيعة، مرور تاريخي هام

١ ـ الكليني في طرابلس

محمد بن يعقوب الكليني (٢٥٥ ـ ٣٢٩هـ)، أحد المحدّثين الشيعة البارزين، وقد كتب «الكافي» في حوالي عشرين سنة، وأخذ عنه القميّون الحديث، ثم عزم السفر إلى بغداد، وليعرض هناك كتابه على المحدثين.

في تلك الأيام، كانت بغداد والكوفة مركز التشيّع، ومع ذلك لم يكتف الكليني بما فعل، بل واصل سيره نحو دمشق وبعلبك، وهناك في بعلبك بالذات نقل الحديث عن أستاذين هما: أبو الحسن محمد بن علي السمرقندي، ومحمد بن أحمد الخفاف النيسابوري. يكتب ابن عساكر في تاريخه أن مشايخه ضبطوا الحديث عن الكليني، ويعمد من ثم إلى نقل حديث عنه بسنده إلى أمير المؤمنين عليه السلام: «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»[٨]. لقد كان الجوّ في بعلبك منفتحاً إلى حدّ أن محدّثي الفريقين كانوا يتبادلون الحديث فيما بينهم، وقد أخذوا الحديث من هذا الشيخ الجليل، دون أن يروا أن تشيّعه مانع من أخذ الحديث عنه.

٢ـ الشيخ الصدوق في بلاد ما وراء النهر، يأخذ ويؤخذ عنه

يمّم الشيخ محمد بن علي بن بابويه (٣٠٦ ـ ٣٨١هـ) المعروف بالشيخ الصدوق، شطره ـ لأخذ الحديث ـ ناحية المشرق الإسلامي، وأقام لسنوات عدّة في بلخ وبخارى، ونقل الحديث عن ٢٦٠ شيخاً من شيوخ الحديث، وقد كان بعضهم من محدّثي أهل السنّة، مثل أبي نصر أحمد بن الحسين الضبّي المرواني(٩)، كما نقل عددٌ من محدّثي أهل السنّة عنه الأحاديث، وقد كان بعض مشايخ الخطيب البغدادي، مثل محمد بن طلحة النعّالي من تلامذة الشيخ الصدوق، ليس هذا الرجل فحسب، بل هناك آخرون من أهل السنّة أخذوا الحديث عنه(١٠).

٣ـ الشيخ المفيد، وذرف علماء السنّة الدموع على فقده

محمد بن محمد نعمان العكبري المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) أحد العلماء المشهورين في بغداد، لقد كان مشعلاً يضيء على المحيطين به، وقد استفادت الفرق عامّتها منه، يقول ابن الجوزي عن درسه: «كان له مجلس بداره بدرب رباح يحضره كثير من العلماء من سائر الطوائف»(١١)؛ وما يرشد إلى عمق العلاقة التي كانت تربط الفرق كافة ـ من الشيعة والسنّة ـ به وحبهم له، ما يقوله عنه كل من الشيخين: الطوسي والنجاشي، وهما من تلامذته، يقول النجاشي: «وصلّى عليه الشريف المرتضى بميدان الأشنان، وضاق على الناس مع كبره»(١٢). ويصف الشيخ الطوسي يوم وفاته فيقول: «وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف»(١٣).

لقد كان الشيخ المفيد وكافة علماء بغداد من الفرق المختلفة يكرّمون العلم رغم اختلافهم فيما بينهم، وكانت تربطهم علاقات وطيدة، فذرف شخص سنّي الدموع على موت عالم شيعي كاشف عن عمق العلاقة والارتباط الروحيين.

٤ـ الشريف المرتضى مفزع علماء الطوائف

يعدّ الشريف المرتضى، علي بن الحسين (٣٥٥ ـ ٤٣١هـ) من أركان العلم في العراق، وقد اعترف الجميع له بالإمامة في الكلام والفقه والتفسير والأدب، فابن بسّام الأندلسي يمتدحه في أواخر كتاب (الذخيرة) فيقول: «كان هذا الشريفُ إمام

أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظماؤها»[١٤].

٥ـ الشيخ الطوسي وكرسيّ التدريس

ومما أنتجته يراع الأستاذين البارزين: المفيد والمرتضى، الشيخُ محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)، إننا نجده ينقل في أسانيده عن عالمين سنّيين أخذ عنهما الرواية،وهما: أبو علي بن شاذان، وأبو منصور السكّري[١٥]. ويصف الذهبي بيته بمعقل السبّاقين إلى العلم، ويكفينا للإشارة إلى عظمته العلمية أن أعطاه الخليفة العباسي (القائم بأمر الله) كرسيَّ الكلام الإسلامي[١٦].

٦ـ ابن إدريس الحلي والتعاون مع الفقيه الشافعي

يخبرنا محمد بن منصور الحلي، المعروف بابن إدريس (٥٤٣ ـ ٥٩٨هـ) ـ وهو عالم بارز مرموق صاحب رأي ونظر في الفقه ـ في كتابه الوزين (السرائر) عن علاقته وتعاونه مع أحد فقهاء الشافعية: «كتب إليّ بعضُ فقهاء الشافعية، وكان بيني وبينه مؤانسة ومكاتبة: هل يقعُ الطلاق الثلاثُ عندكم؟ وما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت؟ فأجبته...».

لقد عاش ابن إدريس في مدينة الحلّة فيما كان مسكن هذا الفقيه الشافعي هو بغداد أو شمال العراق، إلاّ أنّ بُعد المسافة لم يشكّل مانعاً من استفادة هذين الفقيهين من بعضهما، ليرجّحا المشتركات على نقاط الخلاف.

٧ـ الشيخ منتجب الدين الرازي ومديح الرافعي القزويني

منتجب الدين أحد علماء القرن السادس، وقد كتب تكملةً على فهرست الشيخ الطوسي، وفي الحقيقة فقد أكمل فهرست الشيخ الطوسي شخصان في وقتٍ واحد: منتجب الدين في الري، وابن شهر آشوب في بغداد أو دمشق.

على خط آخر، يعدّ الرافعي القزويني ـ صاحب كتاب (التدوين) ـ من المحدّثين الرفيعين لأهل السنّة، ومن مؤرخي القرن السادس، وقد لازم الشيخ منتجب الدين وظلَّ في خدمته فترة طويلة، وأخذ عنه الحديث والعلم، ومن المناسب هنا أن نطالع

مكانة هذا العالم الشيعي على لسان تلميذه، إنه يعرّف أستاذه في كتاب (التدوين) كما يلي: «شيخ ريّان من علم الحديث سماعاً وضبطاً، يكتب ما يجد ويسمع ممن يجد، ويقلّ من يدانيه في هذه الأعصار في كثرة الجمع والسماع والشيوخ الذين سمع منهم وأجاز لهم، وله كتاب الأربعين، وقد قرأته عليه بالريّ سنة ٥٨٤»[١٧].

٨ـ فخر المحققين وإنصاف صاحب القاموس

فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف، أحد فقهاء القرن الثامن الكبار، إنه ابن الحسن بن يوسف المعروف بالعلامة الحلّي، وقد كان هذا الولد عزيزاً ومحترماً جداً عند والده، لهذا كتب الوالدُ جملةً من مؤلفاته بناء على طلبٍ منه ورغبة، وفي آخر كتاب (قواعد الأحكام) سجّل وصيّته لولده وهي وصية تحوز على قدر عالٍ من الأهمية من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.

على الطرف الآخر، يصنّف الفيروزآبادي، صاحب كتاب (القاموس المحيط) من الأدباء اللامعين في القرن الثامن الهجري، ويصنّف كتابه هذا مرجعاً لكتّاب القواميس اللغوية الذين جاؤوا بعده، وقد أجاز الفيروزآبادي لأحد تلامذته ـ المعروف باسم ابن الحلواني ـ نقلَ كتاب (التكملة)، ويخبره بأنه أخذ هذا الكتاب عن أستاذه ورواه عنه، ذاكراً سنده لمؤلّف التكملة، وهنا يصف الفيروزآبادي فخرَ المحققين بالقول: «بحر العلوم وطودُ العلى، فخر الدين محمد بن الشيخ الإمام الأعظم برهان علماء الأمم، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر بحقّ روايته عن والده».

هل هناك تبادلاً علمياً وتعاوناً معرفياً أكثر من هذا؟ وهل يمكن أن يكون هناك أوضح من هذا في واقعية تقييم الآخرين؟

٩ـ الخواجه نصير الدين الطوسي، وعدم التمييز في العلم بين الشيعي والسنّي

نفذ المغول من المشرق إلى داخل البلاد الإسلامية، وشرعوا بحملتهم عام ٦٠٦هـ واحتلوا بغداد عام ٦٥٦هـ، ومنذ بداية الحرب خربوا المدن والقرى التي مرّوا بها

وارتكبوا فيها المجازر الجماعية، وعلى امتداد مسيرهم أبادوا مظاهر الحضارة الإسلامية، من هنا التجأ الكثير من العلماء والمفكرين إلى أماكن مخفية في نقاط بعيدة قاصية، وعندما وصل المغول إلى بغداد لم يرحموا الصغير ولا الكبير ولا السنّي ولا الشيعي، ولم تمض أيام إلاّ وغرقت المنطقة في مسلسل إعدامات واسع النطاق، حتى رموا بكتب علماء الإسلام في نهر دجلة حتى غدا ماؤه أسوداً.

وفي هذه الفترة، كان نصير الدين الطوسي أسيراً في يد الإسماعيليين عند فتح قلعة ألموت، وسقط أسيراً في يد المغول، وحيث بلغهم علمه بالنجوم والرياضيات، وكانت هذه العلوم مرغوبة لدى هولاكو، حفظوه تحت أيديهم في بغداد، وقدّموا له الاحترام، وقد تمكّن بخبرته ودرايته من دعوة الكثير من العلماء من أماكن اختبائهم، وأعاد بناء الحضارة الإسلامية بتأسيسه مرصداً في مراغة.

لم يكن نصير الدين يعرف في العلاقات العلمية والفكرية سنياً ولا شيعياً، لأنّه لا يميّز بينهما، فقد أخذ العلم من أستاذٍ سنّي المذهب اسمه: كمال الدين بن موسى، كما تعلّم العديد من علماء أهل السنّة على يديه فبلغوا مكانةً مرموقة في سماء المعرفة، ويكفينا أن نعرف أن قطب الدين الشيرازي، وشهاب الدين الكازروني، وأبا الحسن علي بن عمر الكاتبي القزويني ـ مؤلّف كتاب الشمسية ـ من خريجي مدرسة الطوسي. وقد حظى كتابه «تجريد الاعتقاد» باهتمام مختصّي علم الكلام الإسلامي، وبعد العلامة الحلي الذي يعدّ أوّل شارحٍ لهذا الكتاب، قام عدد من العلماء السنّة بشرحه أيضاً، مثل شمس الدين البيهقي، وشمس الدين الإصفهاني، وعلاء الدين القوشجي.

ويكتب ثالث هؤلاء الشرّاح في مقدّمة شرحه يحدّثنا عن هذا الكتاب بشكل مثير للدهشة، يجدر بطلاب المعرفة والراغبين مراجعته، وهذه بعض كلماته، حيث يقول: «تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم وجيز النظم، لكنه كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملوّ بالجواهر كلّها كالفصوص، ومحتوٍ على

كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمّن لبيانات معجزة في عبارات موجزة..»[١٨].

١٠ـ العلامة الحلي وشرح مختصر ابن الحاجب

يصنّف ابن الحاجب (٦٤٦هـ) من أدباء القرن السابع ومن أصوليي عصره، وقد غدت ثلاثة من كتبه محاور للتدريس والشرح، وهي: ١ ـ الشافية، في الصرف. ٢ الكافية، في النحو. ٣ ـ مختصر الأصول، في علم أصول الفقه. وقد شرح الكتابين الأصوليين رضي الدين الاسترآبادي، وكان شرحاه لامعين في سماء اللغة والأدب، يقول جلال الدين السيوطي: بعد الرضي كل من جاء كان يعتاش على فتاته.

أما الكتاب الثالث لابن الحاجب، فقد ظلّ كتاباً دراسياً في الحوزات الشيعية، وقد درّسه المغفور له المحقق الأردبيلي لتلميذيه: صاحب المدارك، وصاحب المعالم، ووقع الكتاب موقع القبول والترغيب من جانب علماء أصول أهل السنّة، وتعدّت شروحاته الأربعين شرحاً. ومن الوسط الشيعي كانت للعلامة الحلّي مساهمة، فقد كتب شرحاً علمياً تحقيقياً عليه، يقول فيه ابن حجر: «في غاية الحسن في حلّ ألفاظه، وتقريب معانيه..»[١٩].

إلى هنا، نكون قد مررنا سريعاً على بعض جوانب التعاون العلمي بين الفريقين، حتى القرن السابع، وقد كان هذا التعاون على مستوى العلماء والمفكّرين، رغم أنه على مستويات أخرى ثمة من أوقد نار الفتنة فأوجد المشكلات للعلماء أنفسهم. ونكون بما عرضناه قد عرضنا جانباً من مشهد التعاون بين علماء السنّة والشيعة، إلا أن شرح حال هذه العلاقة المتبادلة في القرون اللاحقة يطيل بنا المقام ويزيد في الكلام، لهذا نصرف ـ فعلاً ـ النظر عنه؛ لنطلّ على هذا التعاون المعرفي بين الفريقين في القرن الرابع عشر الهجري، وبشكل موجز.

التقريب في العصر الحديث

١ـ شرف الدين العاملي والشيخ سليم البشري

من مظاهر التعاون على مستويات عالية بين الفريقين.. اللقاءات والحوارات

العلمية بين زعيمين: شيعي وسنّي، فالمرحوم عبدالحسين شرف الدين العاملي (١٢٩٠ - ١٣٧٧هـ)، سافر إلى مصر أواخر عام ١٣٢٩هـ وكانت رئاسة الأزهر في ذلك الزمان بيد الشيخ سليم البشري، وبعد تعارف وتذاكر خاص، قرّرا القيام بسلسلة من الحوارات المنتجة والأساسية، وذلك كي تتحدّد للزعيم السنّي مكانة الشيعة من وجهة نظر الكتاب والسنّة، وقد جمعت حصيلة الحوارات التي وقعت بين الزعيمين الدينيين في ١١٠ مكاتبات، ليقرّ الشيخ البشري الجليل باتّباع الإمامية لمذهب أهل البيت عليهم السلام وهذه المكاتبات برمتها تشكّل مادة كتاب (المراجعات).

٢ - دار التقريب في القاهرة ودورها في تقارب المذاهب

وفي القرن الرابع عشر، برزت بشكل واضح مظاهر هذا التعاون، وفكّر الفريقان: السنّي والشيعي منذ عام ١٣٢٥هـ/١٩٤٦م بمسألة التقريب، وهذا ما أبرز مقولة الانسجام الإسلامي، وكان أعمدة هذا المشروع كل من المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في العراق (١٢٩٤ - ١٣٧٣هـ)، والمرحوم آية الله البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠هـ) في إيران، من الطرف الشيعي، وأما من الطرف السنّي فكان الشيخ عبدالمجيد سليم، شيخ الأزهر، والشيخ محمود شلتوت، لقد رفع هؤلاء الأساطين في المعرفة شعار التقريب، وكانوا من رجال الإصلاح، ودعوا عبر تأسيس «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» العلماءَ والكتّاب إلى التمسّك بالمشتركات، وقد كرّر هؤلاء الرادة أنه ليس هدفهم توحيد المذاهب أو دمجها، وإنّما التقريب بينها في الرؤى ووجهات النظر، وقد أدّى رجال العلم هؤلاء رسالتهم بإخلاص تام وخطوا خطوات كبيرة في مجال التقريب، إلى أن طبع ونشر في القاهرة كتاب مجمع البيان بتصحيح وطباعة مميّزين، وكذلك كتاب «المختصر النافع» للمحقق الحلي، حتى أن الكتاب الثاني قد فقد من الأسواق في مدة شهرين.

فتوى الشيخ شلتوت

لقد خطت دار التقريب في القاهرة خطوات كبيرة على طريق تقريب المذاهب من بعضها، كانت من إفرازاتها الفتوى التاريخية لشيخ الأزهر فيما يخصّ الفقه

الجعفري، وأنّ هذا المذهب معتبرٌ ورسمي وشرعي كسائر المذاهب الفقهية، وهذا هو نصّ الفتوى الشهيرة:

«قيل لفضيلته: إن بعض الناس يرى أنه يجب على المسلم ـ لكي تقع عباداته ومعاملاته على وجه صحيح ـ أن يقلّد أحد المذاهب الأربعة المعروفة، وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية، فهل توافقون فضيلتكم على هذا الرأي على إطلاقه، فتمنعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مثلاً؟

فأجاب فضيلته: ١ ـ إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتّباع مذهب معين، بل نقول: إنّ لكل مسلم الحق في أن يقلّد ـ بادي ذي بدء ـ أيّ مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدوّنة أحكامها في كتبها الخاصّة، ولمن قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره ـ أيّ مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

٢ ـ إنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معيّنة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكلّ مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، ويجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقرّرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات»[٢٠].

البروجردي والاعتقاد باشتراك الفقهين الشيعي والسني في ٩٩٪ من الفتاوى

بدوره، المغفور له آية الله البروجردي، طبع في حياته كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، وأثبت عبر ذلك أن ٩٩٪ من المسائل الفقهية يوافق فيها الرأي الشيعي رأيَ أحد المذاهب الفقهية السنّية، وليست سوى مسائل معدودة تلك التي تفرّد الشيعة بها، تماماً كما هي الحال في كل مذهب حيث له متفرّداته. وما زلت أذكر عندما وردت إلى مدينة قم هيئة من علماء مصر، أذعنوا بأن ما نقله الشيخ الطوسي في هذا الكتاب عن علماء المذاهب كان صحيحاً تماماً، ومن النتائج ذات البركة التي أفرزتها دار التقريب أن الفقه الشيعي أثر في وضع بعض القوانين في مصر ممّا يرجع

إلى الأحوال الشخصيّة، كما أثر في الآراء الفقهية لبعض المفتين، مثل المسائل التالية:

١ ـ إنّ حصول تعدّد الطلاق في مجلس واحد ولو بلغ الثلاث يكون في حكم طلاق واحد.

٢ ـ عدم صحّة الطلاق الذي يقع في طهر قارب الزوج زوجته فيه، كما أن الطلاق في حال الحيض غير صحيح.

٣ ـ لزوم وجود شاهدين عند إجراء صيغة الطلاق.

نعم، من الممكن أن تكون السياسات اللاحقة قد تلاعبت بهذه القوانين فأخرجتها عن حالتها السابقة.

رسائل الود بين الشيخ سليم والسيد البروجردي

وعندما كان المرحوم آية الله البروجردي يمسك بزعامة الشيعة كان الشيخ عبدالمجيد سليم رئيساً للأزهر، وعندما اطّلع الأخير على مرض البروجردي أرسل إليه رسالة مليئة بالأدب ممهورةً بالإخلاص والصدق، وهذا بعض ما جاء في هذه الرسالة: «حضرة صاحب السماحة آية الله الحاج آقا حسين البروجردي. سلام الله عليكم ورحمته. أما بعد، فقد بلغنا عن طريق المذياع، أن صحتكم الغالية قد ألمَّ بها طارئ من المرض، فأسفنا لذلك أشدّ الأسف لما نعرفه فيكم من العلم والفضل والإخلاص للحقّ، وإنّا لنسأل الله جلّت قدرته أن يعجّل بشفائكم ويلبسكم العافية، حتى تتمكّنوا من العودة الحمية إلى نشاطكم المعهود في خدمة الإسلام والمسلمين...».

ويضيف: «إنّ الأمّة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى رجال صادقي العزم، راجحي الوزن، يجاهدون في الله حقّ جهاده؛ ليدرؤا عنها غوائل الفتن ونوازل المحن، فقد تألّبت قوى الشر وتجمعت عناصر الفساد، وزلزل المؤمنون في كل قطر من أقطارهم زلزالاً شديداً..». وقد كتب شيخ الأزهر هذه الرسالة في ١٤ ـ شعبان ـ ١٣٧٠هـ، ولم ننقل هنا سوى بعض فقراتها.

وكما فعل شيخ الأزهر، أرسل آية الله البروجردي رسالةً جوابية تطفح بالعاطفة والشكر له، وفي بداية الرسالة، ذكرت عصارة رسالة شيخ الأزهر، وبعدها جاء التمجيد به كونه دائم التفكير بقضايا الأمّة الإسلامية، ثم قال: «هكذا ينبغي أن

يكون رجال العلم ورجال الإسلام، مهما حاقت بالمسلمين زلازل الفتن، وأحاطت بهم نوازل المحن، فأسأل الله عزّ سلطانه أن يلبسكم لباس العافية، ويوفقكم لخدمة الإسلام والمسلمين، ولما يوجبه الاهتمام بأمر الأمّة في مثل هذا الزمان من أمثال جنابكم الذين وقفوا أنفسهم لخدمة هذه الأمة، ودرء عوادي المفسدين والملحدين عنها، إنه قريب مجيب...»[٢١].

وبهذا نكون قد أطللنا إطلالةً سريعة وواضحة على تعاون زعماء الفرقتين، وهو ما يمكنه أن يشكّل أنموذجاً لمزيد منه في المستقبل، إلاّ أن الشيء الذي نئنّ منه اليوم هو ذاك النوع من الإفراط المسمى بالسلفية، وهو اتجاه خدش صورة السلف من جهة وعذّب الخلف من الناحية الأخرى.

الحركة السلفية والاتجاه التمزيقي

رسم أحمد بن تيمية في القرن الثامن الإسلامي مدرسةً في أرض العلم والمعرفة، أرض الشام، كانت نتيجتها تقليص مقامات الأنبياء والأولياء، وإفناء الآثار الباقية عن المسلمين السابقين، وقد دفنت هذه المدرسة بموت مؤسّسها عام (٧٢٨هـ) في مسقط رأسه، حيث شنّ علماء الشام ومصر الكبار من الذين كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة في الحديث والكلام والتفسير... شنّوا عليه هجوماً نقدياً جاداً، ووقف الجميع على اشتباهاته وأخطائه.

لكن، ومرةً أخرى، جدّدت هذه المدرسة بعد عدّة قرون، عام ١١٦٠هـ على يد محمد بن عبدالوهاب، وتمكّنت من بسط نفوذها على قطر معيّن من أقطار المسلمين، والسرّ في هذا الأمر بُعد مسقط رأسه عن حواضر العلم والمعرفة، فقد كان سكان منطقته من أبناء الصحراء وأهل البادية، لذا وقعوا في خداع كلماته التي كانت تبدو في ظاهرها جميلةً رشيقة، فأعلنوه حاملاً للواء التوحيد. وفي هذه الأثناء كتبت ضدّه ردود مفصّلة في بلاد نجد والحجاز وسوريا والعراق، وقلّصت من نفوذه وتناميه، لكنّ مدرسته استطاعت قبل الحرب العالمية الثانية ـ بالتعاون والاتفاق مع الامبريالية العالمية ـ أن تطيح بحكومة الأشراف في مكة والمدينة، وهي حكومة استمرّت قرابة الألف عام، ليحكم أنصاره على الحرمين الشريفين، وفي هذه الفترة

شهدت سياسته صعوداً وهبوطاً، فكانوا يظهرون الرفق والعاطفة حيناً وأخرى يردون الميدان بالخشونة والعنف.

وفي السنتين الأخيرتين، بلغت خشونتهم حدّها الأعلى فأهانت الزوّار، وحوّلت المقبرة التي يفترض بها أن تكون محيطاً هادئاً لقراءة الفاتحة والقرآن وزيارة أولياء الله الإلهيين وأنصار رسول اللهﷺ وأصحابه، إلى مركز للدعوة إلى الوهابية، دعوة من طرف واحد بحيث لو أجاب أحد أو ناقش يجازى ويعتقل ويضرب ويشتم. أفهل يتّبع هؤلاء السلفَ وسيرتهم؟! حاشا أن يكون السلف كذلك؟ فأحمد بن حنبل (١٨٦ ـ ٢٤١هـ) غسل قميص الشافعي (٢٠٤هـ) عندما مات وأخذ يتبرّك بمائه، أفهل يتبرّك إمامهم بقميص الشافعي وهم لا يتبركون بضريح النبي بل يرون ذلك ممنوعاً ومحظوراً؟!

إن زوّار بيت الله يدخلون السعودية بتأشيرة دخول رسمية ويفترض أن يكونوا محل احترام الدولة الحاكمة، إلاّ أن أغلب هؤلاء الزوّار يخشون على أنفسهم وأموالهم، ويقومون بالواجبات والمستحبات غير مرتاحين ولا مطمئنين، بل يتعرّض أكثرهم لإهانة رجال الشرطة الدينية. إنّ الحرمين الشريفين حرمٌ آمن لله تعالى، فكل الطوائف الإسلامية من حقّها أن تقوم بأعمالها في حريةٍ تامة في الوقت عينه الذي تكون فيه الأمور التنظيمية والإدارية بيد الدولة. النظم والانضباط مسألة، وإرغام الجميع على اتّباع مذهبٍ واحد ظهر في القرن الثامن الهجري، واتهام الناس ـ عبر ذلك ـ بالكفر والشرك. ذلك كلّه أمرٌ آخر. إنّ أعمال العنف التي يقوم بها هذا الفريق سبّبت عرض الإسلام في الغرب ديناً عنفيّاً، وأعاق مجال تبليغه لدى الطبقة الشابة عند هؤلاء أنفسهم.

من الجيد أن تستفيد هذه الشريحة من الملك السعودي الثاني، ذلك أنه استضيف في إيران عام ١٣٣٤ سعود بن عبدالعزيز، وقد أهدى ـ احتراماً ـ عدة نسخ من القرآن الكريم وبعض القطع من لباس الكعبة وعدداً آخر من الهدايا عبر السيد يوسف أبو علي للسيد آية الله البروجردي، وقد قبل السيد البروجردي القرآن وقطعة ستار الكعبة وأهدى بقية الهدايا إلى حاملها له، وقد كتب رسالة أشار فيها: اليوم والحج في يد جناب الملك أرسل إليكم حديثاً حول حجّ رسول الله، ونقله البخاري في

صحيحه وأبو داوود في سننه، فاسعوا أن يطابق الحج مفادَ هذه الرواية[٢٢].

من المؤسف جداً أن تُباد بـ «البلدوزر» الآثار الإسلامية التي هي علائم على أصالتنا وجذورنا، عبر حديث واحد لا يدلّ أبداً على مقصودهم، واليوم غدت مكّة والمدينة مدينتان غربيتان لا مظاهر تعرّف بهما مدينتان شرقيتان، أما ذاك الحديث وكيف دلّ على مقصودهم؟ فنوضح أمره باختصار، حيث روى مسلم في صحيحه عن أبي الهياج الأسدي عن عليﷺ أنه قال له: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله: أن لا تدع تمثالاً إلا طمثته، ولا قبراً مشرفاً إلاّ سوّيته»[٢٣].

لا نتحدّث فعلاً عن سند هذا الحديث، حيث لا يخلو بعض رواته من الإشكال والخدشة؛ إنّما المهم هو إيضاح مدلوله، ولابد من التذكير أن فعل «سوّى» فعلٌ متعدٍّ، ويتطلّب مفعولاً واحداً فقط، ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩)، إلاّ أنّها قد تأخذ أحياناً مفعولين اثنين، فتحتاج في هذه الحال إلى حرف جر، تماماً كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ٩٨)، وكلّما أخذت مفعولاً واحداً تكون التسوية صفة لذلك الشيء تماماً كما جاء في الآية بمعنى: عندما أكمل خلق الإنسان، لكن عندما تأخذ مفعولين وينال المفعول الثاني حرف الجر، فلا تكون التسوية صفةً للشيء نفسه، بل صفةً قياساً وإضافةً إلى شيء آخر، تماماً كما جاء في الآية الثانية: إنّنا نعدّكم ـ أيّتها الأصنام ـ شيئاً واحداً مع الله.

وانطلاقاً من هذا المبدأ لابدّ أن نرى أن فعل «سوّيت» في الحديث له مفعول واحد أم مفعولين؟ الوارد في تعبير الإمام عليﷺ ـ على تقدير صحة الحديث ـ: «ولا قبراً مشرفاً إلا سوّيته»، وفي هذه الحال تكون التسوية صفة للقبر نفسه، لا صفةً له بالنسبة إلى شيء آخر، وإذا كانت صفةً للقبر نفسه فالمقصود منها جعل القبر مسطحاً غير مسنّم، وإلاّ فإذا كان المراد تخريب القبور كان لابد من مفعول ثانٍ بحرف الجر، إذ يقول: «إلاّ سويته بالأرض». والنتيجة أنه لابدّ في متن الحديث من إعمال الدقّة لمعرفة هل هذه التسوية صفة للقبر نفسه أو صفة له بالنسبة إلى شيء آخر؟ ونصّ الحديث يعطي شهادة على كون التسوية صفةً للقبر نفسه، بمعنى إخراج القبر من حالة الاعوجاج وعدم الانتظام أو التسنيم أو الانحناء، لا أنّ المراد تخريب القبر وتسويته بالأرض.

كيف يمكن أن يكون المعنى الثاني صحيحاً والحال أن تمام فقهاء الإسلام يفتون باستحباب أن يرتفع القبر عن الأرض بمقدار أربعة أصابع؟! ومن حسن الحظ أن شرّاح صحيح مسلم فسّروا الحديث المذكور بالمعنى الذي ذكرناه[٢٤].

وبصرف النظر عن تمام هذه الأمور، ومع افتراض تمامية دلالة الحديث، إلا أنه يقول: سوّوا القبور بالأرض، لكنه لا يتحدّث عن حرمة البناء على القبر ورفع القباب عليه وتدمير الصروح عليه، فبورك هذا الاجتهاد الذي لا يقوم لا على كتاب ولا على حديث ولا على اتفاق العلماء!!

وأوضح شاهد على البناء على القبور هو قبر الرسول الأكرمﷺ، فمنذ اليوم الأول دفنﷺ في بيته، وللبيت بناء، وقد حفظ هذا البناء عبر القرون كلّها! إلى يومنا هذا.

حفظ الأصالة وحماية التراث الإسلامي

إن حفظ التراث والأصالة من الوظائف الإسلامية الملقاة على عاتقنا، والمقصود منها الأشياء التي تحكي عن واقع الإسلام واستمراره عبر العصور؛ فالدين الإسلامي دينٌ عالمي، وسيظلّ إلى يوم القيامة أكمل الأديان السماوية، وحيث من الممكن أن تفصلنا عن القيامة آلاف السنين، فنحن ملزمون بحفظ ما يدلّ على أصالة الإسلام من غدر الزمان وتخريبه، لنحفظه سالماً إلى الأجيال اللاحقة.

إن وجود المسيح وديانته أمرٌ قطعي اليوم عند المسلمين وفي نظرهم، إلا أن ذلك بدأت تغلب عليه الحالة الأسطورية في رؤية الشباب الغربي، إذ لا يوجد أثر ملموس للمسيح‭عليه السلام بين أيدينا، فكتابه طالته التحريفات، ولم يبق لدينا شيء عنه ولا من أثر أمه ولا حواريّيه؛ لهذا يقلّص مرورُ الزمان من قطعيّة هذا الدين ويذره في هالة من الإبهام والتردد، تماماً كما ضعفت أو عطّلت زيارة مرقد النبيﷺ بين المسلمين، وهي حاكية عن واقعية وجوده وأصالة مدرسته، وهذا ما يعرّض أصالة الإسلام واعتباره وقادته وأئمته للخطر أيضاً.

من هنا، ولكي يحول المسلمون دون هذا الخطر الكبير، لابدّ لهم من حفظ كل الآثار المتصلة بالرسالة والإمامة، والتذكير بها دوماً، وزيارة مراقد هؤلاء منطلَقٌ

للتذكير بهم وحفظهم من الفناء التدريجي، وفي هذه الحال لا يمكن التغاضي عن هذه المزية الكبيرة، وإقفال باب اللقاء الروحي والمعنوي مع هؤلاء العظماء أمام المسلمين.

نعم، الحديث عن موضوع هدم الآثار كبير وطويل، لكنّنا نكتفي بهذا المختصر ونحيل التفصيل إلى فرصةٍ أخرى، وكما يقول الشاعر:

ذر الحديث عن هذا الهجران وحرقة الكبد

واتركه إلى وقت آخر.

الهوامش

(١) إشارة إلى دعايات الوهابيين في مقبرة البقيع، وترويجهم ضدّ العقائد الشيعية التي هي ـ بأحد المعاني ـ إسلامية.

(٢) صحيح البخاري ٤: ٢٠٨، كتاب الأنبياء، باب ٥١.

(٣) تحفة الإثنا عشرية: ٨.

(٤) ابن شمسية، التوسل والوسيلة: ٥٢.

(٥) لمزيد من الاطلاع أنظر كتاب: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ٧١ ـ ٧٣.

(٦) وسائل الشيعة، ج١٢، أبواب أحكام العيوب، باب ١، ج١.

(٧) الفخر الرازي، التفسير الكبير ١: ٢٠٤.

(٨) تاريخ ابن عساكر ٥٦: ٢٩٨.

(٩) كما يستفاد من كتابه: علل الشرائع.

(١٠) الصدوق، كمال الدين: ١٧٠.

(١١) المنتظم ١٥: ١٥٧.

(١٢) رجال النجاشي، الرقم: ١٠٦٧.

(١٣) فهرست الشيخ الطوسي، الرقم: ٧١١.

(١٤) وفيات الأعيان ٣: ٣١٣، الرقم: ٤٤٣، نقلاً عن ابن بسام.

(١٥) مقدمة التبيان: ٧.

(١٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤.

(١٧) التدوين في أخبار قزوين ٣: ٣٧٢.

(١٨) علاء الدين القوشجي، شرح التجريد: ١.

(١٩) ابن حجر، الدرر الكامنة ٢: ٧١.

(٢٠) مجلة رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الثالث.

(٢١) مجلة رسالة الإسلام، العدد الثالث، السنة الثالثة.

(٢٢) رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الأول.

(٢٣) صحيح مسلم ٣: ٦١، كتاب الجنائز؛ وسنن الترمذي ٢: ٢٥٦، باب ما جاء في تسوية القبور؛ وسنن النسائي ٤: ٨٨، باب تسوية القبر.

(٢٤) شرح النووي على صحيح مسلم ٧: ٣٦، الطبعة الثالثة، طبعة دار إحياء التراث العربي.

التراث الحديثي عند السنّة والشيعة

محاولة لاعتراف متبادل

د. جعفر نكو نام(*)

الوحدة الإسلامية بين الأصالة والشكلانية

بدايةً، لابد أن نذكر أمراً في غاية الأهمية، وهو أن هناك نوعين من الوحدة يمكن تصوّرهما بين السنّة والشيعة: أحدهما وحدة صورية ظاهرية، والآخر وحدة واقعية متأصّلة؛ والمراد من الوحدة الصورية الظاهرية الاكتفاءُ ببعض المشتركات بين الفريقين وتوظيفها في مواجهة العدو المشترك والإقبال على وحدة تكتيكية دون تصحيح العقائد والنصوص وتنقيحها، وهذه الوحدة وإن كانت لازمة وضرورية لكنّها غير كافية؛ لأنها ليست قائمة على ثوابت؛ إذ سرعان ما تتداعى أركانها وتنهار عند هبوب أدنى شبهة، وعلى فرض صمودها أمام الأعداء بغية إجهاض مخططاتهم، إلا أنها لا تلبث أن تتصدّع، ومن ثم تطل الفُرقة برأسها من جديد؛ لأنّ كلا الفريقين يؤمن بنصوص تلغي الآخر وتتهمه بالكفر والشرك والبدعة، فكيف يتيسّر ـ في ضوء ذلك ـ مدّ جسور الوحدة والتآخي بينهما بصدقٍ وإخلاص وإصرار على الثوابت؟ أو كيف نتوقع ظهور وحدة أصيلة وراسخة ما دامت روايات الآخر تلغى من رأس باعتبارها غير قابلة للاحتجاج؟

إن المراد من الوحدة الواقعية المتأصلة هو معالجة أسباب الفرقة والتشرذم من خلال تنقيح وتصحيح النصوص والعقائد التي تثير النعرات الطائفية بين الفريقين، وهي العقائد والنصوص التي تطرح عادة من قبل المتطرّفين الذين طعن بهم السلف الصالح وأبطل رواياتهم، لكن ـ ومع الأسف ـ تزايد الإقبال عليها في العقود

(*) باحث وأستاذ مشارك في علوم القرآن بجامعة قم.

الأخيرة، وهؤلاء المتطرفون هم الغلاة من الشيعة والنواصب من أهل السنّة، ويبدو أنّ كلا الصنفين قد كرّسا الفرقة عبر جعل الروايات وتحريفها، وطالما لم تطرح هذه الروايات من كتب الفريقين المشهورة فمن الصعوبة بمكان نيل الوحدة المنشودة.

إنّ ما تناوله هذا المقال يصبّ في هذا الاتجاه، فقد أماط اللثام عن حقيقة، وهي أن من طالع تاريخ الحديث ومحدّثي الفريقين يجد أن السلف الصالح كان يرجع إلى رواة الفريقين دون أن يأخذ بنظر الاعتبار مذهب الراوي سبباً للجرح والتكفير، بيد أنهم عدلوا عن هذه السيرة بعد مرور قرنين أو ثلاثة، وتنكّروا لرواة الفريق الآخر ورواياته حتى آل الأمر إلى جرح من لا يتفق معهم في المذهب من الرواة، وإلصاق تهمة الكفر والشرك والبدعة به، وبذلك حطّوا من شأن روايات الفريق الآخر، وهذه الخلافات لم يكتب لها الظهور لولا أحاديث الغلاة والنواصب المجعولة والمحرّفة.

منهج السلف الصالح في التعامل مع تراث الآخر

والمراد من السلف الصالح للفريقين، المسلمون الذين لم يسلكوا سبيل الإفراط والتفريط تجاه أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم، ولم يشكّكوا بهم بوصفهم رواةً للأحاديث النبوية، في مقابل الغلاة الذين رفعوا شأن الأئمة إلى مستوى الألوهية والنبوة، والنواصب الذين أنزلوهم إلى حدّ الكفر والشرك وطعنوا بأخبارهم، وعدّوها من الضعاف. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عند وصف هذه الفرق الثلاث: «يا عليّ! مثلك في أمتي مثل المسيح عيسى بن مريم، افترق قومه ثلاث فرق، فرقة مؤمنون وهم الحواريون، وفرقة عادون وهم اليهود، وفرقة غلوا فيه فخرجوا عن الإيمان، أما أمتي ستفترق فيك ثلاث فرق: ففرقة شيعتك وهم المؤمنون، وفرقة عدوك وهم الشاكون، وفرقة تغلو فيك وهم الجاحدون، وأنت في الجنة يا علي وشيعتك ومحبّ شيعتك، وعدوك والغالي في النار»[1]، كما قال علي عليه السلام: «سيهلك فيّ صنفان: محبّ مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس فيّ حالاً النمطُ الأوسط، فالزموه والزموا السواد الأعظم، فإنّ يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة؛ فإنّ الشاذ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي»[2].

١ ـ سيرة السلف الصالح السنّي تجاه رواة الشيعة

كان السلف الصالح من أهل السنّة يأخذ بأحاديث رواة الشيعة فيما لو كانوا متنزهين عن الكذب على الرغم من تشيعهم، ولم يكن يطعن بهم وبمرويّاتهم، بل كان يحتجّ ويعمل بها؛ فقد كتب الخطيب البغدادي عند تقرير هذه السيرة يقول: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والمخالفين بعدهم على ذلك لما رأوا من تحرّيهم الصدق وتعظيمهم الكذب، وحفظهم أنفسهم عن المحظورات من الأفعال وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلق بها مخالفوهم في الاحتجاج، فاحتجوا برواية عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيع، وكان عكرمة إباضياً، وابن أبي نجيح كان معتزلياً، وعبد الوارث بن سعيد وشبل بن عباد وسيف بن سليمان وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وسلام بن مسكين وكانوا قدرية، وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن كدام وكانوا مرجئة، وعبيد الله بن موسى وخالد بن مخلد وعبد الرزاق بن همام وكانوا يذهبون إلى التشيع، خلق كثير لا يتسع ذكرهم دوّن أهل العلم قديماً وحديثاً رواياتهم واحتجّوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم، وهو أكبر الحجج في هذا الباب وبه يقوى الظن في مقاربة الصواب»[٣].

وقد ردّ السبكي الجرح الناشىء عن التعصب المذهبي قائلاً: «إن الجارح لا يقبل منه الجرح وإن فسّره في حقّ من غلبت طاعته على معاصيه، ومادحوه على ذامّيه ومزكّوه على جارحيه، إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثله من تعصّب مذهبي أو منافسة دنيوية، كما يكون بين النظراء وغير ذلك، وحينئذ فلا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب، وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي، والنسائي في أحمد بن صالح ونحوه»[٤].

وكما ورد في كلام السبكي، فإنّ الكثير من الجروح لم تُقم على قاعدة علمية سليمة، قال ابن حجر في هذا الصدد: «التحقيق أنه لا يردّ كل مكفر ببدعته؛ لأنّ كل طائفة تدّعي أنّ مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفّر مخالفها؛ فلو أخذ ذلك

على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف، فالمعتمد أنّ الذي تردّ روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضبطُه لما يرويه مع ورعه وتقواه، فلا مانع من قبوله»[٥].

وقال ابن دقيق العيد: «الذي تقرّر عندنا أنه لا يعتبر المذاهب في الرواية؛ إذ لا نكفّر أحداً من أهل القبلة إلا بإنكار قطعي من الشريعة؛ فإذا اعتبرنا ذلك وانضم إليه الورع والتقوى فقد حصل معتمد الرواية»[٦].

وقال السيوطي: «وحكي هذا أيضاً عن ابن أبي ليلى والثوري والقاضي أبي يوسف، وقيل: يحتجّ به إن لم يكن داعية إلى بدعته، ولا يحتج به إن كان داعية إليها؛ لأن تزيين بدعته قد تحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه»[٧].

وجنح الخطيب البغدادي إلى هذا الكلام قائلاً: «ذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة، وممن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي؛ فإنه قال: تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم»[٨]. وقد أورد أيضاً أن «حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي يقول: لم أر أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة»[٩].

ومما يجدر ذكره أن الخطابية هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب مقلاص الأسدي الكوفي (١٣٨هـ)، وهم من غلاة الشيعة، وقد كتب عنهم سعد بن عبد الله الأشعري، يقول: «أباحوا الشهادات بعضهم لبعض، وقالوا: من سأله أخوه في دينه أن يشهد له على مخالفه، فليصدقه، وليشهد له بكل ما سأله وأنّ ذلك فرض واجب عليه، فإن لم يفعل فقد ترك أعظم فريضة من فرائض الله بعد المعرفة، ومن ترك فريضة فقد كفر وأشرك»[١٠].

ونظير الخطابية في الشيعة، الكراميةُ في أهل السنّة، حيث يقول السيوطي في شأنهم: «وجوزت الكرّامية، وهم قوم من المبتدعة نسبوا إلى محمد بن كرام السجستاني المتكلم، الوضعَ في الترغيب والترهيب، دون ما يتعلّق به حكم من الثواب

والعقاب؛ ترغيباً للناس في الطاعة وترهيباً لهم عن المعصية، واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث: «من كذب عليّ متعمداً ليضلّ به الناس» وحمل بعضهم حديث: «من كذب عليّ» أي قال: إنه شاعر أو مجنون، وقال بعضهم: إنما نكذب له لا عليه»(١١).

وعلى أية حال، فقد نبذ السلف الصالح للفريقين هاتين الفرقتين من صفوفهم ولم يحتجّوا برواياتهما ولم يعملوا بها.

تأثير إعراض الفريقين عن روايات بعضهما في تعطيل السنّة النبوية

هذا، والإعراض عن روايات بعض الرواة بذريعة اتهامهم بالبدعة، إلى جانب افتقاره لأيّ أساس علمي ثابت، سوف يترك مضاعفات خطيرة أشار إليها العلماء، وهي تعطيل جملة من الآثار النبوية التي كان المسلمون في أشدّ حاجة إليها، ومع العزوف عنها سوف يشهد ذلك نشاطاً واسعاً، وهذا ليس مقبولاً بالطبع، ومن الشيّق هنا أن ننقل كلمات بعض أعلام أهل السنّة.

قال علي بن المديني: «قلت ليحيى بن سعيد القطان: إنّ عبد الرحمن بن مهدي قال: أنا أترك من أهل الحديث كل من كان رأساً في البدعة، فضحك يحيى بن سعيد، فقال: كيف يصنع بقتادة؟ كيف يصنع بعمر بن ذر الهمذاني؟ كيف يصنع بابن أبي رواد؟ وعدّ يحيى قوماً أمسكت عن ذكرهم، ثم قال يحيى: إن ترك عبد الرحمن هذا الضرب ترك كثيراً»(١٢)، وقال أيضاً: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي - يعني التشيع - خربت الكتب، يعني لذهب الحديث»(١٣).

وقال الذهبي عن أبان بن تغلب: «كوفي، شيعي، جلد لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته، وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم، فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحدّ الثقة العدالة والإتقان، فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه: إنّ البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلوّ التشيع أو كالتشيع بلا غلوّ ولا تحريف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق؛ فلو رُدّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بيّنة ثم بدعة كبرى»(١٤).

٢ ـ رواية السلف الصالح للسنة عن أئمة أهل البيت(ع) وأصحابهم

كان الإمام الصادق(ع) وأصحابه ـ كما يظهر من الروايات ـ ينقلون الأحاديث ـ سواء أكانت بأسانيدهم أم بأسانيد أهل السنة ـ إلى الملأ الذي أخذ عنهم دون أيّ تعصب مذهبي. قال عبد الله بن عيسى: «كان عبد الرحمن بن أبي ليلى علوياً، وعبد الله بن عكيم عثمانياً، وكانا في مسجد واحد، وما رأيت أحداً منهما يكلّم صاحبه»(١٥)، وعن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد الله(ع) قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: إصنع كذا؛ فإني كذا أصنع»(١٦)، كما نقل عن أبان بن تغلب هذا المضمون نفسه، قال: «قلت لأبي عبد الله(ع): إني أقعد في المسجد فيجيء الناس فيسألوني؛ فإن لم أجبهم لم يقبلوا منّي وأكره أن أجبهم بقولكم وما جاء منكم، فقال لي: انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك»(١٧).

يُذكر أنّ الشيخ الطوسي نقل في رجاله عن رجال ابن عقدة أنّ ٣٤١ من أصحاب عدّة من الأئمة هم: الصادق والكاظم والهادي، وصفوا بـ «أسند عنه»(١٨)، وهذا المصطلح يدل على أن أصحاب الأئمة(ع) كانوا ينقلون الحديث للسنّة، لأنه ـ كما سيأتي ـ فإن أهل السنّة يعتبرون الحديث الذي أسند إلى النبي(ص) أو الصحابة حجة، لذا لما كان أئمة أهل البيت(ع) ينقلون الحديث لأصحابهم كانوا ينهون سنده إلى النبي(ص)، وبهذه الصورة توفرت لأهل السنّة مسانيد استند إليها الشيعة فيما بعد، ويمكن أن نذكر منها «مسند أبي الحسن الكاظم(ع)»، الذي جمعه موسى بن إبراهيم المروزي (كان حياً ٢٧٨هـ)(١٩) و«مسند علي بن موسى الرضا(ع)» وجمعه أحمد بن عامر بن سليمان الطائي (١٥٧ ـ ٢٦٠هـ)(٢٠).

٣ ـ أسانيد أهل البيت ومدى اعتبارها لدى السلف الصالح من أهل السنة

صرّح أئمة أهل البيت أن ما قالوه ليس من لدنهم، بل من رسول الله(ص) وأنهم صدروا عن كتاب علي وبخطه وإملاء رسول الله(ص) وبما أنّ كتاب علي قد توارثوه

كابراً عن كابر، فأسانيد أحاديث الأئمة تنتهي إلى رسول الله ﷺ، وكانوا أحياناً يحجمون عن ذكر الأسانيد نظراً لصدورها عنهم ويصرّحون أن كل ما رووه هو بسند واحد. وكان أئمة أهل البيت وأصحابهم يسندون الحديث إلى رسول الله ﷺ حين نقله إلى أهل السنة، ويبدو أنّ هذا الأمر كان من جهة أن أهل السنّة ينظرون إليهم بوصفهم رواةً للأحاديث النبوية فقط.

لقد تمتعت أسانيد أهل البيت عليهم السلام برصيد واعتبار رفيع لدى السلف الصالح للسنّة، ويعدها من أفضل الأسانيد. وإليك التفصيل بلسان الروايات.

٣ ـ ١ ـ أسانيد أئمة أهل البيت عليهم السلام

كما تقدم، لم يعمل الأئمة عليهم السلام بالرأي، وكل ما قالوه كان عن رسول الله ﷺ؛ فعن قتيبة قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله ﷺ لسنا من: أرأيت في شيء»[٢١]، وعن داود بن أبي يزيد الأحول عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «سمعته يقول: إنا لو كنّا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنها آثار من رسول الله، أصل علم نتوارثها كابراً عن كابر نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم»[٢٢]، وقد ورد نظير هذه الرواية عن محمد بن شريح عن الإمام الصادق، والفضيل بن يسار وجابر بن يزيد عن الإمام الباقر عليه السلام، وسماعة عن الإمام الكاظم عليه السلام[٢٣].

ويبدو أنّ السائل الذي ورد ذكره في رواية قتيبة هو عبد الله بن شبرمة القاضي (١٤٤هـ) أحد فقهاء أهل السنّة المعاصر للإمام الصادق عليه السلام، ومما يؤيد ذلك الرواية التالية عن حنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألني ابن شبرمة: ما تقول في القسامة في الدم؟ فأجبته بما صنع رسول الله ﷺ، قال: أرأيت لو أن النبي ﷺ لم يصنع هذا كيف كان يكون القول فيه؟ قال: قلت له: أما ما صنع النبي ﷺ فقد أخبرتك، وأما لم يصنع فلا علم لي به»[٢٤]. وكان ابن شبرمة من أهل الرأي والقياس؛ فعن أبي شيبة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضلّ علم ابن شبرمة عند الجامعة، إن الجامعة لم

تدع لأحد كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إنّ أصحاب القياس طلبوا العمل بالقياس فلم يزدهم من الحق إلا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالقياس»[٢٥].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله‹ع› قال: «سمعته يقول وذكر ابن شبرمة في فتيا أفتى بها: أين هو من الجامعة إملاء رسول الله‹ص› بخطّ علي‹ع›، فيها جميع الحلال والحرام حتى أرش الخدش»[٢٦]. يذكر أنّ حديث الجامعة حديث متواتر نقله ما يربو عن عشرين من الأصحاب عن الصادقين[٢٧].

وكما مرّ، فإنّ الجامعة بخطّ علي‹ع› وكانت تُنقل من إمام إلى إمام آخر من أئمة أهل البيت‹ع›، فعن معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله‹ع›، قال: «إنّ الكتب كانت عند علي، فلما سار إلى العراق استودع الكتب أمَّ سلمة، فلما مضى علي كانت عند الحسن، فلما مضى الحسن كانت عند الحسين، فلما مضى الحسين كانت عند علي بن الحسين، ثم كانت عند أبي»[٢٨]؛ لذا فالأئمة يسندون أحاديثهم إلى آبائهم حتى تصل إلى النبي‹ص›.

قال أبو جعفر الباقر‹ع› لجابر بن يزيد الجعفي لما قال له: إذا حدثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدثني أبي عن جدي رسول الله، عن جبرئيل، عن الله عز وجل، وكلما أحدثك بهذا الإسناد»[٢٩]؛ لذلك ونظراً لأن الأئمة كان لديهم نصّ واحد يصدرون عنه، فكل أحاديثهم على حدّ سواء، فعن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان عن الإمام الصادق‹ع› أنه قال: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ»[٣٠].

وانطلاقاً من هذه الوحدة، فقد جوّز أئمة أهل البيت‹ع› للرواة إسناد الأحاديث إلى أيهم شاؤوا، فعن حفص بن البختري، أنه قال للإمام الصادق‹ع›: «نسمع الحديث منك فلا أدري منك سماعه أو من أبيك، فقال: ما سمعته منّي فاروه عن أبي، وما سمعته منّي فاروه عن رسول الله‹ص›»[٣١]، كما ورد نظيره عن عبد الله بن سنان وأبي بصير وجميل عن الصادق‹ع›[٣٢].

٣ ـ ٢ ـ اعتبار أسانيد أئمة أهل البيت عليهم السلام عند السلف الصالح للسنّة

قلنا: إنّ أسانيد أئمة أهل البيت قد حازت قيمةً عالية لدى السلف الصالح للسنّة، وكان ابن شبرمة يعتقد أن أسانيدهم تتشكل من رجال ثقات؛ حيث يقول: «ما ذكرت حديثاً سمعته من جعفر بن محمد إلا كاد أن يتصدّع له قلبي، سمعته يقول: حدثني أبي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ـ قال ابن شبرمة: وأقسم بالله ما كذب على أبيه ولا كذب أبوه على جدّه ولا كذب جده على رسول الله ـ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك»[٣٣]. وعدّ النسائي أسانيد أئمة أهل البيت من أفضل أسانيد الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، لما قال: «أحسن أسانيد تروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أربعة، منها: الزهري، عن علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٣٤].

وكان الأئمة وأصحابهم حين يروون الحديث لأهل السنّة كانوا ينهون سنده إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وإليك هذين الحديثين:

١ ـ عن ابن أبي ليلى (١٤٨هـ) قال: دخلت على أبي عبد الله ومعي نعمان، فقال أبو عبد الله: «من الذي معك؟ فقلت: جعلت فداك، هذا رجل من أهل الكوفة له نظر ونفاذ رأي، يقال له: نعمان، قال: فلعلّ هذا الذي يقيس الأشياء برأيه؟ فقلت: نعم... ثم قال: يا نعمان! إياك والقياس؛ فقد حدثني أبي عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: من قاس شيئاً بشيء قرنه الله عز وجل مع إبليس في النار؛ فإنه أول من قاس على ربه»[٣٥].

٢ ـ وعن السياري، قال: سأل ابن أبي ليلى محمدَ بن مسلم، فقال له: أيّ شيء تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعر، أيكون ذلك عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: «أما هذا نصاً فلا أعرفه، ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب، فقال له ابن أبي ليلى: حسبك، ثم رجع»[٣٦].

ولا يخفى أن أئمة أهل البيت عليهم السلام يبادرون إلى نقل الحديث دون ذكر السند، لاسيما لمن يعتمد عليهم ولا يطلب منهم السند؛ فعن سالم بن أبي حفصة (١٣٧هـ) قال: «لما مات أبو جعفر الباقر عليه السلام، قلت لأصحابنا: انتظروني حتى أدخل على أبي عبد الله

فأعزيه فدخلت عليه، فقلت: إنا لله وإنا إليه راجعون، ذهب والله من كان يقول: قال رسول الله ﷺ فلا يسأل عمّن بينه وبين رسول الله»[٣٧].

٤ ـ سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع رواة أهل السنّة

كان علماء الرجال الشيعة يوثقون رواة أهل السنّة والفرق الشيعية غير الاثني عشرية فيما لو أُحرز عدم تعمدهم للكذب بالرغم من الاختلاف المذهبي، وكانوا يعتمدون على رواياتهم ويعملون بها، وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى أنّ السلف الصالح للشيعة قام على هذه السيرة، وقال: «عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامّة (أهل السنّة) عن أئمتناﷺ ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه... كما عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل: عبد الله بن بكير، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون»[٣٨].

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن إلا من جهة أنّ الشرط اللازم لقبول رواية الراوي هو الوثاقة ولم يكن لمذهبه أيّ مدخلية في ذلك، والظاهر أن أئمة أهل البيت جوزوا الأخذ برواية بني فضال من هذا الباب[٣٩]؛ فعن الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن عليﷺ، أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»[٤٠]، وقد طرح الحسين بن روح السؤال ذاته على الإمام حول كتب الشلمغاني، فقالﷺ: «أقول فيها ما قاله العسكري في كتب بني فضال»[٤١]، وجديرٌ بالذكر أن الاكتفاء بصدق الراوي وعدم الالتفات إلى مذهبه في الأخذ بالرواية إلى جانب أنه موافق لسيرة السلف الصالح، موافق أيضاً لسيرة العقلاء كافة.

يقول السبحاني في هذا الصدد: «لا يشك من له إلمام بالأمور الاجتماعية في أنّ العقلاء ـ قديماً وحديثاً قبل الإسلام وبعده ـ يعملون بخبر الواحد، وأنّ عليه تدور رحى الحياة إذا كان الراوي ثقةً، بل بكل خبر يحصل الوثوق بصدقه وإن لم يكن الراوي ثقةً من دون التزام على أن يكون الراوي صاحب نحلة وعقيدة أو من طائفة دون طائفة، وإنما الملاك الوثوق بقوله والوقوف على تحرّزه عن الكذب»[٤٢].

ويظهر أن شرط الإيمان بمعنى الإمامي الاثني عشري لم يكن من شروط الأخذ بالرواية بين القدماء، وإنما قُرر في القرن السابع، إلا أنّ الأدلة كافّة التي أقيمت لهذا الشرط يمكن دحضها، لذا فهذا الشرط لا يؤخذ به(٤٣).

٥ ـ سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع روايات أهل السنة

يبدو أن الشيعة قبل الإمام الباقر﵇ لم يتيسّر لهم أخذ معالم دينهم عن أئمة أهل البيت﵈ بسبب الكبت والقمع الذي مارسه خلفاء بني أمية في حقهم؛ لذا كانوا يأخذون الحديث عن رواة أهل السنّة، يقول أبو اليسع: قال الإمام الصادق﵇: «ثم كان أبو جعفر، وكانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال ولا حرام، إلا ما تعلّموا من الناس، حتى كان أبو جعفر ففتح لهم وبيّن لهم وعليهم؛ فصاروا يعلّمون الناس بعدما كانوا يتعلّمون منهم»(٤٤).

وما انفكّت الشيعة بعد ذلك تأخذ من رواة السنة، ومنهم محمد بن أبي عمير (٢١٧هـ)، يقول أبو محمد الفضل بن شاذان: إن أبي سأل محمد بن أبي عمير، فقال له: إنك قد لقيت مشايخ العامة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط عليّ؛ فتركت ذلك وأقبلت على هذا»(٤٥).

وقد حدّد الشيخ الطوسي نطاق سيرة السلف الصالح من الشيعة وأنها قامت على الأخذ برواة السنّة الذين رووا عن أئمة أهل البيت﵇، معتمداً في ذلك على رواية وردت عن الصادق﵇، وقال في هذا الشأن: «أما إذا كان الراوي مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة﵈، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك بالطريق الموثوق به ما يخالفه وجب اطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به؛ لما روي عن الصادق﵇ أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي﵇ فاعملوا به». ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث

بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»(٤٦).

وهذا الاستدلال لا يصمد أمام النقاش:

أولاً: إذا كان السلف الصالح للشيعة يأخذ بتلك الروايات فليس ثمة داع للاستناد إلى الحديث المذكور؛ لأن من المحتمل أنّ الحاجة قد ارتفعت من أخذ روايات رواة أهل السنّة مع تحقّق الأخذ بها عن طريق الأئمةﷺ.

ثانياً: إن الحديث لا يمكن الاستناد إليه؛ لأنه مخالف لمفاد الحديث التالي المنسوب إلى الصادقﷺ؛ فعن أحمد بن إدريس، عن أبي إسحاق الأرجائي، رفعه قال: قال لي أبو عبد اللهﷺ: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال: إنّ علياً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنينﷺ عن الشيء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»(٤٧)، ومفاد هذا الحديث عدم أخذ ما يرويه أهل السنة عن علي.

ثالثاً: لا يصحّ سند كلا الحديثين؛ لأنّ الحديث الذي اعتمد عليه الشيخ الطوسي مرسل، ولم يُذكر له سند في الكتب الحديثية، وسند الحديث الأخير منقطع حيث لم يذكر أسماء الرواة بين الأرجائي والإمام الصادقﷺ، هذا إلى جانب أن الأرجائي نفسه مجهول لم تتعرّض له الكتب الرجالية.

رابعاً: وعلى فرض أنّ الحديث الذي استند إليه الشيخ الطوسي صحيح، فلماذا يجوز الأخذ بروايات أهل السنة عن عليﷺ وتعميمها إلى سائر أئمة أهل البيتﷺ ومن جهة أخرى يحترز عن تعميمه لروايات السنّة عن النبيﷺ؟

٦ ـ صحة الروايات النبوية لأهل السنة من وجهة نظر الأئمةﷺ

لا شك أن روايات أهل السنّة ـ نظير روايات الشيعة ـ ليست مصونةً من الجعل والتحريف، لكنّ هذا لا يعني أنّ كل رواياتهم باطلة ولا يحتجّ بها؛ وذلك:

أولاً: إنّ الكثير من أحاديث أهل السنّة تشبه ـ إلى حدّ كبير ـ أحاديث الشيعة تشابهاً معنوياً وحتى لفظياً، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ كليهما صدرا

عن مصدر واحد، لكن وصلا إلينا عن طريقين: أحدها طريق الصحابة، والثاني طريق الأئمة.

ثانياً: قد صرح الأئمة بصحّة الروايات النبوية للسنّة؛ فعن هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، عند العامة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله يصحّ؟ قال: فقال: نعم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أنال وأنال وأنال، وعندنا معاقل العلم وفصل ما بين الناس»[٤٨]، وقد ورد نظيره عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام[٤٩].

ثالثاً: إنّ الأئمة عليهم السلام أنفسهم قالوا: اعرضوا حديثنا على حديث النبي صلى الله عليه وآله؛ فإن خالفه فاطرحوه[٥٠]، ومن الواضح أنّ مراد الأئمة من عرض الحديث على حديث النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن أن يكون بالنحو الذي يرووه عن النبي؛ لأنّ ذلك مستبعد، بل يبدو أنه العرض على حديث النبي الذي ينقله عنه أهل السنّة عن طريق الصحابة، وفي هذه الصورة؛ هل من المعقول أن يكون حديث النبي معياراً لصحّة وبطلان حديث الأئمة في حين أنّه باطل بنفسه؟!

الهوامش

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢٦٥؛ وإيضاح دفائن النواصب: ٣٣.
(٢) نهج البلاغة ٢: ٨، خ ١٢٧، شرح محمد عبده.
(٣) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٢٥.
(٤) القاسمي، قواعد التحديث: ١٩٧.
(٥) المصدر نفسه: ٢٠٢؛ وابن حجر، نخبة الفكر: ٢٤.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) السيوطي، تدريب الراوي ١: ٣٢٥.
(٨) الكفاية في علم الرواية: ١٢٠.
(٩) المصدر نفسه: ١٢٦.
(١٠) سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق: ٥١.
(١١) تدريب الراوي ١: ٢٨٣.
(١٢) الخطيب البغدادي، الكفاية: ١٢٨ ـ ١٢٩.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥.

(١٥) تاريخ بغداد ١٠: ١١٠؛ ومحمود البغدادي، ثقات الإسلام: ٦٧ ـ ٦٨.
(١٦) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ١٨٨، نقلاً عن رجال الكشي.
(١٧) المصدر نفسه ١: ١٤٩، ١٥٦.
(١٨) الجلالي، «أسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٤: ٩٥.
(١٩) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ١٤؛ والبهبودي، معرفة الحديث: ٨٠؛ ومقدمة مسند أبي الحسن الكاظم عليه السلام: ٢ ـ ١٤.
(٢٠) الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٣٠ ـ ١٣١؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ٣٨٩.
(٢١) الكليني، أصول الكافي ١: ٧٦.
(٢٢) بصائر الدرجات: ٢٩٩؛ والعسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٠٢.
(٢٣) بصائر الدرجات: ٢٩٩ ـ ٣٠١؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٠٣.
(٢٤) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٩٩.
(٢٥) المصدر نفسه ٢٦: ٣٣.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) المصدر نفسه ٢٦: ١٨ ـ ٦٦؛ وبصائر الدرجات: ١٤٢ ـ ١٦٨.
(٢٨) بحار الأنوار ٢٦: ٥٠؛ وبصائر الدرجات: ٤٥.
(٢٩) أمالي الشيخ المفيد: ٢٦؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٤٧.
(٣٠) الكافي ١: ٥٣؛ والمفيد، الإرشاد: ٢٥٧.
(٣١) العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٨٠؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٤٧.
(٣٢) الكافي ١: ٥١.
(٣٣) بحار الأنوار ٢: ٢٩٨.
(٣٤) الرازي، الجرح والتعديل ١٨: ٣١٨؛ وتهذيب الكمال ٢٦: ٤٣٥.
(٣٥) بحار الأنوار ٢: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٣٦) المصدر نفسه: ٢٧٥.
(٣٧) الجلالي، «أسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٤: ١٠٦.
(٣٨) بحار الأنوار ٢: ٢٥٣؛ والطوسي، عدّة الأصول ١: ٣٧٩ ـ ٣٨١.
(٣٩) محمد تقي الحكيم، «السنّة»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٣: ١٩٩.
(٤٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٧٢، ١٠٣؛ والغيبة: ٢٥٤.
(٤١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٤٨ ـ ٤٩.
(٤٢) جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ١٣٦.
(٤٣) المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٨ ـ ٢٩.
(٤٤) بحار الأنوار ٢٣: ٩٠؛ ورجال الكشي: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
(٤٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٨٢.

(٤٦) بحار الأنوار ٢: ٢٥٣؛ وعدّة الأصول ١: ٣٧٩ ـ ٣٨١.
(٤٧) بحار الأنوار ٢: ٢٣٧؛ ووسائل الشيعة ١٨: ٨٣.
(٤٨) بحار الأنوار ٢: ٢١٤؛ وحسين النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٣٧.
(٤٩) بحار الأنوار ٢: ٢١٤، ٢١٥.
(٥٠) المصدر نفسه ٢: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٠.

تنشيط العلاقات الثقافة بين المسلمين

مشروع تقارب إيراني ـ عربي

أ. د. محمد علي آذر شب(*)

معنى الثقافة ودورها

ثمّة مشكلة مشتركة بين الإيرانيين والعرب، تتمثل في عدم تحديد مفهوم الثقافة؛ فقد يُتصور أنها مواكبة أفكار العصر وأنّ النخب المثقفة تهتمّ بذلك وتتابع آخر الصرعات الفكرية الغربية. وقد تُفهم أنها العادات والتقاليد الموروثة، وتتجه وزارات الثقافة في عالمنا الإسلامي إلى تنشيط الثقافة غالباً عبر الاهتمام بالفلكلور والفنون التقليدية.

ومع كلّ ما تمتلكه النخب والدول من إمكانات في النشر والطباعة والإعلام فإن واقع الثقافة العام متخلّف؛ لأن الثقافة . في اعتقادي . مشروع تحريك الجماعة البشرية نحو الإبداع الحضاري في جميع المجالات، ولو فهمناها هكذا، أي لو فهمناها المزيجَ الفكري والعاطفي والنفسي الذي يوجّه حركة المجموعة البشرية نحو هدف معين، فسيمكننا القول: إنّ السموّ الثقافي يعني تعبئة طاقات الأمّة ودفعها نحو تحقيق أهدافها الإنسانية في جميع مجالات الحياة، وأن الانحدار الثقافي يعني هبوط حركة المجتمع وضياع الهدف.

والثقافة التي سادت المجتمعات العربية والإيرانية في قرون متوالية منذ القرن

(*) أستاذ في جامعة طهران، والمستشار الثقافي الإيراني السابق في سوريا، عضو الهيئة الاستشارية لمجلّة «نصوص معاصرة»، وناشط في مجمع التقريب بين المذاهب، رئيس مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، والأمين العام لجمعية الصداقة العربية الإيرانية.

الهجري الأول حتى عصر الاستعمار، كانت وراء توحيد الأمة وحركتها نحو تثبيت الهوية وإثبات الوجود على الساحة البشرية، فحركة التاريخ تمرّ في الواقع عبر نشاطات المجموعات البشرية لإثبات هويتها.. وبمقدار ما تمتلكه الأمة من ثقافة فهي تساهم في حركة التاريخ، من هنا نفهم أهمية الثقافة في وجودنا ومستقبلنا.

ولا يمكن فصل ثقافة الأمّة عن جذورها التاريخية، وعن مزيجها النفسي الموروث، وعن تراثها ومفكّريها، وعن إيمانها ومعتقداتها، وكلّ محاولة لهذا الفصل إنما تؤدي إلى مسخ الأمة والقضاء على مخزونها اللازم للحركة والإبداع، وهذا لا يعني الوقوف عند الموروث، بل اتخاذه أساساً وقاعدةً للحركة واستشراف المستقبل، وثقافة منطقتنا الإسلامية ـ التي يعيش فيها الإيرانيون والعرب ـ مشتركة، مهما أريد تجزئتها باسم القومية والإقليمية والطائفية.

وأعظم سهم في إثراء هذه الثقافة وتعميقها ونشرها كان سهم الإيرانيين والعرب، وهم لذلك يتحمّلون السهم الأوفى من مسؤولية إحيائها ونفض ما رانَ عليها من غبار، ودفعها لمواكبة متطلّبات العصر، وتفعيلها كي تستعيد دورها في الإبداع الحضاري.

مجالات تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب

الغزو الثقافي الذي يواجهه العرب والإيرانيون تحت أسماء مختلفة مثل: العولمة، والشرق أوسطية، والتطبيع و.. يفرض فرضاً لا خيار آخر لهم فيه أن يتعاونوا ثقافياً، وهذا التعاون فيه اليوم العديد من المشجّعات التي ينبغي استثمارها وتطويرها، وهذه الورقة تتضمّن ذكر بعض المجالات التي يُمكن فيها تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، مع بعض الاقتراحات. آملاً أن تكون حافزاً على فهم أهمية المسألة، وأهمية السعي لاستثمار هذه المجالات وتطويرها.

١ ـ وضوح الخطاب الإيراني

كان خطاب إيران الإسلام يقوم منذ انبثاق الثورة الإسلامية على أساس وحدة الأمة الإسلامية والتقريب بين فصائلها ومذاهبها، لكنّ هذا الخطاب كان معتّماً،

ومشوباً بتضليل إعلامي كبير، كما كان مصحوباً بأخطاء هوّلتها وسائل الإعلام المعادية، واستمرّت هذه الحال طوال العقد الأول من عمر الثورة، ثم خفّت بالتدريج في العقد الثاني؛ نتيجة ظروف سياسية كشفت أوراق المزيّفين، ثم ها هو العقد الثالث من عمر الثورة يشهد وضوحاً تامّاً في الخطاب الإيراني، وجسور الثقة بدأت تمتدّ بين القيادات السياسية الإيرانية والعربية، كما أن الفئات المثقّفة من الجانبين بدأت تتواصل بكثافة أكبر.

غير أن الطريق الذي تمرّ به العلاقات الإيرانية العربية سيكون ملغوماً بما يحاول تفجير الموقف ويصادر المكتسبات؛ لأنّ هذا التقارب سيفوّت على المستفيدين من تأزم العلاقات الإيرانية العربية فرصاً كبيرة، ونحن نلاحظ اليوم أنّ وسائل الإعلام العالمية في هذا العقد الثالث من عمر الثورة بدأت تركّز على الإثارات الطائفية والقومية بين الإيرانيين والعرب، كما نشاهد نشر كتب مشبوهة في هذا المجال، أضف إلى ما تمارسه الدوائر الاستكبارية من عمل مكثف يستهدف تصوير تخلّي العرب والإيرانيين عن هويتهم ومقدّساتهم، وقبولهم بواقع الهيمنة الأمريكية.

ويتحمّل العرب والإيرانيون مسؤولية استثمار هذه الفرصة المتاحة ومواصلة الطريق بخطى حثيثة، وبوعي لأخطار الطريق، عليهم أن يستغلّوا كلّ فرصة للحوار والتعاون.

٢ـ الاهتمام الكبير الموجود في إيران لتعلم اللغة العربية، والاهتمام النسبي الموجود عند العرب لتعلم اللغة الفارسية

الحاجز اللغوي أمرٌ لا ينبغي أن نتجاهله، ولابد من إزالته عن طريق فهم لغة الآخر، فروّاد النهضة في إيران اهتمّوا باللغة العربية، ونشهد مظاهر هذا الاهتمام في ارتباطهم بعيون الأدب العربي وبأدبيات النهضة في العالم العربي، وفيما أقرّ بعد انتصار الثورة الإسلامية في الدستور بشأن اللغة العربية، وفيما نراه من نشر واسع لهذه اللغة، يفوق ما ينشر في كثير من البلدان العربية، غير أن كلّ ذلك لم يبلغ الدرجة المطلوبة بسبب عدم تعاون العالم العربي مع العاملين في إيران على نشر اللغة العربية، وعدم وجود برامج متطوّرة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

وفي العالم العربي، تقف مصر في مقدّمة البلدان العربية التي اهتمّت باللغة الفارسية، فلكلّ جامعاتها ـ على ما أعلم ـ فروعٌ متخصّصة في اللغة الفارسية، وفي كلّ العالم العربي يأخذ طالب اللغة العربية والتاريخ وبعض فروع العلوم الإنسانية عدداً من حصص اللغة الفارسية، غير أنّ كلّ هذا الاهتمام لم يبلغ مستوى تلبية حاجة العالم العربي لمتخصّصين في هذه اللغة وفي الشؤون الإيرانية، يضعون المهتمّين في العالم العربي في صورة المشهد الثقافي الإيراني، كما يصنع المتخصّصون العرب في اللغات الإنجليزية والفرنسية والروسية مثلاً.

وإذ قلت: إنّ العالم العربي غير مهتم بنشر لغته بين الإيرانيين، فإن في إيران أيضاً قصوراً وتقصيراً في تعليم اللغة الفارسية للعرب، أقول ذلك؛ لأنّني في إيران من المهتمّين باللغة العربية، وقد كنت في سوريا من المهتمّين باللغة الفارسية، وأشاهد كلّ ما في هذا المجال من العلاقات الثقافية من سلبيات، لكنّ وجود الرغبة لدى الجانبين أولاً، ووجود محاولات جادّة في هذا المجال ثانياً، يشجّع على المضي في تطوير ما هو موجود؛ ليبلغ مستوى الطموح، ووزارات الثقافة والتعليم العالي في إيران والعالم العربي، وهكذا مراكز الدراسات الشرقية فيهما تتحمّل مسؤولية النهوض بهذه المسؤولية، إضافة إلى المعاهد والمنتديات المهتمّة بالتقارب الإيراني العربي.

٣ـ الاهتمام المتبادل في حقل الأدب

كان للأدب العربي تأثير واسع على الأدب الفارسي، وكان للأدب الفارسي أيضاً تأثيره الواضح على الأدب العربي، وهذا التأثير المتبادل أثرى الأدبين أكبر الإثراء؛ لما حدث بينهما من تفاعل جادّ حقيقي يعود إلى اشتراكهما في الجذور والثقافة.

وبعد عصر الاستعمار، انقطع هذا التفاعل بالتدريج؛ بسبب الحواجز السياسية، ثم ما إن حدثت النهضة العربية الحديثة حتى تحسّس روّاد النهضة بضرورة الاتصال بين الأدبين: العربي والفارسي، فنجد كثيراً منهم على اتصال بالأدب الفارسي أمثال: محمود سامي البارودي رائد نهضة الشعر في مصر، ومحمد الفراتي وعبدالرحمن الكواكبي من رواد النهضة في سوريا، وجميل صدقي الزهاوي ومحمد مهدي الجواهري من رواد الشعر العراقي الحديث.

وقد تنبّه الدكتور عبدالوهاب عزام إلى أهمية التفاعل الأدبي بين إيران والعرب؛ فنشط في ذلك أيّما نشاط، وربّى في مصر جيلاً من المهتمّين بالأدب الفارسي تلته أجيال لا تزال حتى اليوم تهتمّ بالأدب الفارسي دراسةً وترجمة وتعليماً.

وفي إيران أيضاً، اتجه من تنبّه إلى أهمية التفاعل بين الأدبين: العربي والفارسي، نحو قراءة الأدب العربي وترجمته والتعريف بالأدباء العرب؛ لأنهم وجدوا في الأدب العربي القديم والمعاصر ما يغنيهم عن الآداب الأوروبية التي لا تمتّ إلى جذورهم بصلة، وأذكر ـ على سبيل المثال ـ أنّ أحد زملائي من كبار الشعراء ذهب إلى أمريكا ليطّلع على آداب تلك القارّة، فعاد ليكتب كتاباً عن الأدب العربي المعاصر؛ لأنه وجد في المكتبة الأمريكية ما استهواه من عيون الشعر المعاصر.

وقد شهدت السنوات الأخيرة اهتماماً نشطاً بالأدب الفارسي في مصر وسوريا والإمارات العربية المتحدة والكويت، عن طريق ترجمة الشعر والرواية والقصّة، وكتابة دراسات، وإقامة ندوات، ومن المتوقع أنّ هذه الحركة ـ لو استمرّت ـ لاستطاعت أن تنقذ الأدبين: العربي والفارسي مما أصيبا به من ضعف؛ نتيجة اللقاء المهزوم الذي تمّ بينهما وبين الأدب الغربي، ولاستطاعت أن تعيد للأدبين الأصالة والاستمرار في التطوّر القائم على الجذور.

ولا يخفى ما للحركة الأدبية من تأثير على إحياء روح النهضة، ولا يمكن لمشروع نهضوي أن يتجاهل دور التطوّر الأدبي فيه.

٤ـ الاهتمام بتبادل الفكر الأصيل المعاصر

كانت حركتنا الفكرية في إيران والعالم العربي مشتركةً على مرّ العصور، والتيارات الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي لم يكن لها حدود جغرافية، ثم جاءت التيارات الفكرية الغربية لتدخل إيران والعالم العربي في أشدّ فترات هبوط الفكر وخلوّ الساحة من القادة المبدئيين في هذه المنطقة، وانفعل العالم الإسلامي بهذه التيارات ولم يتفاعل معها، وسادت موجةٌ من الإلحاد والتشكيك في الدين، والاستهانة بالتراث، وبكلّ ما هو أصيل، وانفصل الأزهر عن الجامعة الحديثة، تبعه انفصال الحوزات العلمية في إيران عن الجامعة، ثم حين تخلّى قطاع من المثقفين عن

ولائهم السياسي لأوروبا / اليمين، اتجهوا إلى جانب أوروبا / اليسار، وكأنّ أوروبا أصبحت هي القبلة التي لا مناص من التوجّه إليها على أيّ حال.

ولو استقصينا موجة التغرّب بين الإيرانيين والعرب لرأيناها واحدةً في منطلقاتها وتوجّهاتها وخطابها، دون أن يكون بينها صلة غالباً.

ثم ظهر تيار العودة بكلّ سلبياته وإيجابياته المشتركة في العالم العربي وإيران، سلبياته المتمثلة في ما شابَهُ أحياناً من السطحية وفقدان الرؤية المستقبلية الواضحة وفقدان المنهجية في الحركة، والإفراط والتفريط في النظرة إلى التراث وإلى الغرب، وإيجابياته المتمثلة في رفض الهزيمة، والعزم على استعادة العزّة، والإيمان بأن استعادة الكرامة لا يمكن أن تكون إلا على أساس من الأصالة والاستمداد من الجذور.

وهذا التيار، بكل ما يتضمّنه طيفه من ألوان التوجّهات والأذواق والرؤى، له مكانته الكبرى في واقع إيران والعرب، وعليه تعقد الآمال في مستقبلٍ حرّ كريم.

وأهم ما يعانيه هذ التوجّه الفكري هو الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهذا الجمع يتطلّب فهماً واضحاً معمقاً للتراث بعيداً عن النصيّة والتحجّر والتقليد، كما يتطلّب فهماً للواقع بعيداً عن الهزيمة والذوبان والتبعية، وليس هذا الأمر بالسهل، لكن كلاً من العرب والإيرانيين يمتلكون في هذا المجال تجارب لا يُستهان بها؛ فالعرب يمتلكون هذه التجارب منذ وقت مبكر.. أي منذ أن دخلت خيول نابليون الأزهر، والإيرانيون امتلكوها منذ وقت متأخر عن ذلك حين حدثت الحركة الدستورية (المشروطة) في أوائل القرن العشرين، ثم هم دخلوا في تجربة عملية رائدة للجمع بين الأصالة والمعاصرة بعد إقامة الدولة الإسلامية في إيران.

وتبادل هذه التجارب على غاية من الأهمية؛ لوقاية هذا التوجّه الفكري من كلّ ما ران عليه من سلبيات، وإثراء الإيجابيات، من هنا أرى من الضروري اجتماع النخب الفكرية من الإيرانيين والعرب لتأصيل فكرنا ودفعه نحو مواكبة متطلّبات العصر.

٥ ـ الاهتمام المشترك بالجمع بين القومي والإسلامي

استطاع المشروع الإسلامي في عصور التاريخ الإسلامي أن يزيل التناقض بين

التوجه القومي والتوجه الديني، ولذلك أمثلة لا تحصى، كلّها تثبت زيف ما يقال: إن التوجه القومي كان هو المسيّر لأحداث القرون الإسلامية الأولى، رغم اعترافنا بوجود نزعات قومية عشائرية، غير أن الهوية الإسلامية كانت هي الغالبة في التوجّه العام للمجتمع الإسلامي، ولا نعني بغلبة الهوية الإسلامية إذابة الاختلافات القومية القائمة في اللغة والعادات والتقاليد ومصالح القوم، بل نعني أنّ هذه الاختلافات أخذت مكانها المناسب ضمن إطار الهوية الإسلامية، ولم تطغ على هذه الهوية، أو تصطدم بها.

ثم تضخّم المشروع القومي في القرن الأخير نتيجة التأثير الأوروبي واصطدم بالمشروع الإسلامي، فكانت هناك الدعوة القومية أو المليّة ـ بحسب التعبير الإيراني ـ والدعوة الإسلامية، وهذا الاصطدام كان له أكبر الأثر في تخلّف حركة التقدّم في العالم العربي، كما أنه أحبط أكبر مشروع لحركة التحرير أيام تأميم النفط في إيران.

ثم ظهرت في إيران والعالم العربي موجة المصالحة بين القومي والإسلامي، لكنّ العملية تحتاج إلى مزيد من الحوار للتوصّل إلى مشروع يضمن تطلّعات الطرفين.

العالم العربي شهد حواراً جاداً بين التيارين: الإسلامي والقومي، وإيران تشهد مثل هذا الحوار، لا على مستوى الندوات والمؤتمرات، بل على مستوى الصحافة ومستوى اتخاذ المواقف العملية المنسجمة مع المبادئ والمصالح القومية، فالمسألة لم تحسم عند الجانبين، وأعتقد أن تبادل التجارب في هذا المجال يعمل على تسريع عملية وضع الصيغة المناسبة للمشروع الذي يحفظ المصالح القومية في الإطار الإسلامي، كما يعمل على إزالة الحساسيات القومية الموروثة من عصر التنافر القومي بين الإيرانيين والعرب، وأقترح أن يكون في الأمانة العامة للحوار الإسلامي القومي أحد رجال الفكر الإيرانيين، أو يدعى على الأقل في مؤتمرات هذا الحوار.

٦ ـ الاهتمام المشترك بالاستقلال العلمي

من خلال علاقاتي المباشرة بالجامعات العربية والإيرانية، تبيّن لي أن ثمّة إيماناً بدأ يترسّخ في أوساطنا الجامعية يرى أن التعاون مع الجامعات الغربية، رغم ما فيه من

اكتساب للمعارف والعلوم، لا يعطينا الأسس اللازمة للتطوّر العلمي، بل يفيدنا في تراكم المعرفة لا غير، ولابدّ لتحريك روح الابتكار والاختراع في العقول والنفوس من تعاون بين جامعات ما يسمّى بالدول النامية، لكنّ هذا التعاون يحتاج إلى جهود ضخمة لتذليل العقبات الإدارية، واجتياز موانع البيروقراطية المهيمنة مع الأسف على جامعاتنا، كما يحتاج أيضاً إلى إيمان عام يسود أفراد مجتمعنا بأنّ عقولنا ليست بأقلّ من عقول أبناء البلدان المتطوّرة، أي لابدّ من استعادة الثقة بالنفس، مقدمةً لازمة لهذا التعاون.

لقد ألفيت من خلال ارتباطي بمراكز الأبحاث العلمية في العالم العربي وإيران، أنّ العرب والإيرانيين المهاجرين يشكّلون نسبةً عالية من الطاقات العلمية المبتكرة والمخترعة في أوروبا وأمريكا. كما أنّ كثيراً من الاختراعات العلمية في العالم العربي وإيران يقدّمها الباحثون العرب والإيرانيون إلى مراكز البحث العلمي الأوروبي لقاء ثمن بخس، ثم تستثمرها تلك المراكز باسمها.

ربما لا نستطيع ـ نحن العرب والإيرانيون ـ أن نواكب التطوّر التقني في العالم الصناعي؛ لهبوط الإمكانات المالية أو لعدم الاهتمام أصلاً بالتخطيط العلمي، ولكنّ العقول لم تعقم ولم تنضب، بل تنقصها الثقة والدعم، وإذا قُدّر لهذه العقول أن تنشط ضمن برنامج مدروس لأمكن أن تكون عائدات بلداننا من بيع المعلومات العلمية أكثر بكثير من عائدات مودانا الخام، أضف إلى ذلك أنّ هذا التفعيل للعقول وتوجيهها يساهم في تطوير المشروع الحضاري للعالم الإسلامي، ويسجّل له المكانة المناسبة على صعيد التطوّر العلمي في العالم.

أعتقد أن العالم الإسلامي بحاجة إلى مجمع لمخترعين، وأهميته لا تقلّ عن أهمية المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومن الممكن أن يكون نشاطه ضمن الاسسكو، شرط أن لا يقع في الشكليات، وأن لا يُكتفى بأضواء الإعلام، بل إن الاعلام في هذا الحقل مضرّ، فلابدّ من العمل بهدوء ودقّة وضمن دائرة مغلقة لا تتسرب منها المعلومات.

٧ـ الاهتمام المشترك بمواجهة الغزو الثقافي

يواجه العالم بأجمعه غزواً ثقافياً باسم «العولمة»، هدفه فرض نمط الحياة

الأمريكية على الكرة الأرضية، ثم هناك الصهيونية التي تعمل ـ جنباً إلى جنب ـ مع السياسة الأمريكية لمسخ هوية الشعوب، وإشاعة البهيمية في ربوعها، مستخدمة الفضائيات العالمية، ومخترقةً فضائيات المنطقة.

وتواجه إيران منذ انتصار الثورة عمليةً مكثفة لتزلزل النفوس المؤمنة بثورتها وعقيدتها، والتشكيك في كلّ القيم والمقدسات، وإشاعة روح الهزيمة واللامبالاة، والعالم العربي أيضاً يواجه عملية غسل دماغ واسعة لمواكبة عملية التطبيع، ولكسر روح المقاومة والصمود، وإبعاده عن استشعار العزّة والكرامة.

من هنا، فإننا نعيش تحدّيات مشتركة تريد أن تحوّلنا إلى جسد ميت لا يحسّ بألم الجراح، ولا يثور إذا ما طُعن في كرامته وعزّته، وفي تراثنا الثقافي الديني والأدبي ما يستطيع أن يقي أمتنا هذا الغزو المكثف، شرط أن تتظافر الجهود لإحيائه ونشره وتعميقه في النفوس.

بإمكاننا أن نضع خطةً عامة تُسخّر لها الكتب الدراسية ووسائل الإعلام ومراكز التربية والفنون الأدبية والاستعراضية والسينمائية؛ لصيانة هويّتنا من هذا الغزو، وهذا ما يتطلّب إيماناً عاماً بتعرّضنا لغزو، ومعرفةً بطبيعة هذا الغزو، وسبله ومحاور عمله.. ثم وضع الخطّة الشاملة لمواجهته.

٨ـ التعاون التراثي

تضمّ إيران كنوزاً كبرى في التراث الإسلامي العربي، وأقول: «العربي»، لأن جلّه مدوّن باللغة العربية، والمكتبات العربية تضمّ هي الأخرى كنوزاً تراثية، هذا غير آلاف المخطوطات في المكتبات العالمية.

وهذه الكنوز فيها كلّ ما يفيدنا لأن نبني عليه حركتنا الحضارية، لكنّ حركة إحياء التراث في منطقتنا الإسلامية ليست على المستوى المطلوب؛ لأسباب أهمّها:

١ ـ روح الاستهانة بالذات، فكلّ ما هو أصيل لا يلقى عندنا اهتماماً، اللهم إلا إذا اهتمّ به الغرب، وأذكر أنّ العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان كان يقول:

نحن لا نمجّد شخصياتنا العلمية إلا إذا مجّدها الغرب، فابن سينا كان من ربوع وطننا، وكتبه كانت موجودةً بين ظهرانينا، لكنّ جامعاتنا لم تهتمّ به إلا بعد أن اهتمّ به الغربيون، فكأنهم قد اكتشفوه لنا، ونحن رحنا على أثرهم ندبّج المقالات ونقيم الندوات والمؤتمرات.

٢ ـ عدم وجود المشروع الحضاري الذي يستطيع أن يستمدّ من التراث مقوّماته، فمادام هذا المشروع غائباً، وما دامت حركة الامتناع الحضارية متوقفة، فإننا لا نستطيع أن نستوعب التراث ونفيد منه؛ لذلك ننظر إلى كتب التراث وكأنها «ألسنة الأموات»، كما شاع في كلام المتغرّبين الإيرانيين، بينما ساهم هذا التراث ـ بشكل جادّ ـ في صنع الحضارة الغربية، كما يمكن أن يكون أساساً لنهضتنا الحضارية.

من هنا، يمكن أن يكون بين العرب والإيرانيين توجّه جديد إلى التراث، يحييه وفق منظور حضاري واضح، وعملية الإحياء إن كانت قائمةً على وضوح الرؤية والنظرة المستقبلية فإنها تساهم ـ إلى حدٍّ كبير ـ في إزالة روح الهزيمة النفسية، كما تساهم في تجميع لبنات المشروع الحضاري للأمة الإسلامية.

وتوجد في إيران مؤسّسات متخصّصة بإحياء التراث في قم، وطهران، ومشهد، كما توجد مراكز إحياء التراث العربي في أكثر العواصم العربية، ويمكن أن يكون بينها تعاون وثيق في إطارٍ بنّاء.

وهنا أسجل ملاحظة تبعث على الأسف، هي أن مؤسسةً إيرانية لإحياء التراث وجدت في المراكز الثقافية الفرنسية والألمانية اهتماماً كبيراً في التعاون المشترك على إحياء التراث الإسلامي أكثر مما وجدته من المراكز العربية، كما بودّي أن أسجل ملاحظةً أخرى، وهي أن كتب التراث المطبوعة أصبحت من التحف التي يقتنيها الموسرون ليزيّنوا بها بيوتهم، ولذلك أسرع تجّار الكتب إلى طباعة المخطوطات دونما تحقيق متقن، واكتفوا بالتجليد المذهّب المزركش، فأساؤوا إلى التراث بدل إحيائه، وكم هو نافع لو قام مركز مشترك للمخطوطات بين العرب والإيرانيين يتحرّى مظانّ التراث في كلّ مكتبات العالم، ويشرف ـ بشكل دقيق ـ على تحقيقه وفق معايير فنية، ويدرّب الشباب على العمل المتقن في مجال المخطوطات، ويدفع بذخائرنا إلى الدراسة والطباعة حسب أولويات الحاجة إليها، درءاً للعشوائية القائمة في انتقاء

المخطوط، ومن الممكن أن يبدأ تشكيل مثل هذا المركز بين إيران وأيّ بلد عربي آخر أولاً، ليكون نواةً لعمل إيراني ـ عربي موسّع في المستقبل.

٩ـ التعاون الفني

تمثل الفنون جانباً هاماً من ميزة الهوية الحضارية للعرب والإيرانيين، ولا يمكن فصل الفنّ عن الطابع الحضاري للأمّة، وقد كانت فنون هذه المنطقة الحضارية توحّدها من أقصاها إلى أقصاها، في حقل العمارة والموسيقى والرسم و.. وفي العصر الحديث بقيت هذه الفنون ـ بدرجة وأخرى ـ تطبع منطقتنا بطابعها الخاص، غير أنها لم تتطوّر بسبب ضعف التحرّك الحضاري، ثم انفتح عالمنا على فنون أوروبية جديدة لم ينغلق أمامها، بل أخذها وحاول أن يوائم بينها وبين موروثه الثقافي، ويتوقّف مدى نجاح عملية المواءمة على القدرة الفنية الإبداعية وعلى التعمّق في روح التراث، ولاتزال هذه العملية تراوح بين النجاح والإخفاق، وتعتبر من التحدّيات الهامة التي تواجه هويتنا الحضارية وموروثنا الثقافي.

وقد قطعت إيران بعد الثورة أشواطاً هامّة على طريق تطوير الفنون القديمة وتأصيل الفنون الحديثة؛ ففي مجال الفنون القديمة التي أوشك بعضها أن يُنسى سعت الأجهزة التراثية إلى حشد أساتذة هذه الفنون ودفعهم إلى تطوير فنّهم، وإلى تعليم طلبتهم، ثم إنّ كلّ البلدان العربية لها من هذه الفنون التقليدية ما تحرص على صيانته وتطويره، والتوجّه المشترك بين البلدان العربية وإيران نحو تطوير الفنون القديمة يصون عمارتنا من المسخ وموسيقانا من الابتذال وفنوننا من التقليد العشوائي، كما أنّ بذل المساعي المشتركة على طريق تأصيل الفنون الحديثة يفسح لنا المجال لننفتح على الفنون الحديثة ونتفاعل معها، لا أن ننفعل بها، ونجعل منها مشروعاً حوارياً عملياً بين الحضارات، يحافظ على نقاط القوّة، ويتجاوز مساحات الضعف التي لا تنسجم مع الفطرة الإنسانية، وأقترح في هذا المجال تأسيس مركز خاص بالتعاون الفنّي بين إيران والعرب، يركّز على الفنون الجميلة، وفنون السينما والمسرح، ويمكن أن يكون ذلك على مستوى الدراسات الجامعية النظرية، أو على مستوى العاملين في

مؤسّسات هذه الفنون.

١٠ـ التعاون في حقل صيانة الوحدة الوطنية

الوحدة الوطنية هدفٌ هام من أهداف إيران وكلّ بلد من البلدان العربية، فالتعدّدية القائمة في منطقتنا ـ رغم ما يمكن أن يكون فيها من عطاء إيجابي ـ كانت سبباً لإثارة النزاعات وتمزيق الوحدة الوطنية؛ فإيران ـ كسائر بلاد العرب ـ فيها تعدّدية مذهبية ودينية وعرقية، وهي تعدّدية يمكن أن تكون ـ كما ذكرت ـ مصدر عطاء وثراء، وهكذا كلّ تنوع يمكن أن يرتفع إلى هذا المستوى إذا توفّرت له البيئة السليمة، وأبعد عن الحالة التي تعرّضه إلى الاستفزاز، وأعتقد أن جوّ الحوار أسلمُ طريقة لتوفير البيئة المذكورة ووقايتها من التعرّض للمسيئين.

لقد كانت لإيران والعرب في العصر الحديث تجربةٌ رائدة في مجال الحوار المذهبي؛ إذ تأسّست في منتصف القرن العشرين دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، والتقريب كلمة تحمل كلّ ما كان يريده أصحابه من الدار، فهي لا تريد إلغاء المذاهب؛ لأنه مستحيل، ولأنه يلغي اجتهادات مفيدة في حقول العلم والعمل، وقطعت أشواطاً رائعة في طريق إزالة الحساسيات المذهبية الموروثة، وخلقت بين السنّة والشيعة حالةً سليمة من الحوار الهادئ القائم على احترام الرأي الآخر، ثم تواصلت التجربة في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية ضمن إطار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، واهتمّ بهذا الحوار التقريبي المغرب والأردن والمملكة العربية السعودية، ومن المؤكّد أنها موضع تأييد كلّ المهتمين بالوحدة الوطنية والوحدة الإسلامية في هذه المنطقة.

وبالمناسبة، فالحوار الإسلامي ـ الإسلامي مطلوب في إطار أوسع من الحوار السنّي ـ الشيعي؛ لما تشهده منطقتنا من أفكار شاذة أو متطرّفة أو التقاطية تتسمّى باسم الإسلام، وتعمل على بلبلة المجتمع، من هنا أرى أننا بحاجة إلى مجمع للفكر الإسلامي، وحاجتنا إليه لا تقلّ عن حاجتنا إلى مجمع الفقه الإسلامي؛ لأن الفكر هو الذي يرسم المشروع العملي العام لحركة الفرد والمجتمع.

ثم هناك أيضا مجال الحوار الإسلامي ـ المسيحي، وهو أيضاً قادر على أن يصون وحدتنا الوطنية، إضافة إلى قدرته على إحلال التفاهم بين الشرق والغرب،

ولإيران وكثيرٌ من البلدان العربية جهود داخلية أو عالمية في هذا المجال، فالتعاون بين العرب وإيران في حقل الحوار الإسلامي ـ المسيحي يمكن أن يثري التجربة، ويوحّد منطقتنا الحضارية في عملية حوار الحضارات، ضمن إطار الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي.

هذه نماذج من سبل تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، ويمكن أن تأخذ مسارها العلمي دون التأثر بالخلافات السياسية، بل يمكن أن تكون مقدّمةً للتفاهم السياسي والتعاون الاقتصادي والأمني بين إيران والعرب؛ لأن التعاون الثقافي يمسّ شغاف القلب، ويرفع العلاقة إلى مستوى إنساني نبيل مترفّع عن المصالح الآنية الضيّقة.

مشروع الانسجام والتضامن الإسلامي
قراءة في ضوء نصوص نهج البلاغة

أ. حامد پور رستمي (*)

ترجمة: حسين الكاظمي

مقدمة

كلمة الاتحاد والوحدة مأخوذة من (وحد) بمعنى التوحد والانفراد[1]، وقد ذكروا في تعريفها: «صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً، وهو حقيقي ومجازي»[2] وقد وصف القرآن الكريم موعظته الوحيدة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّما أَعِظُكُمْ بِواحِدَةٍ﴾ (سبأ: ٤٣)، ويرجع معنى هذه الكلمة في الحدّ الأدنى إلى بداية خلقة آدمعليه السلام؛ لأنّ الأمر بالتوحيد ونفي الشرك كان من أصول الأوامر الإلهية الأساسية الأولى، وعلى أساسه دعا الله تعالى آدم والأمم السابقة إلى الوحدة والانسجام، وحثهم على إيجاد أمةٍ واحدة منسجمة، بحيث يعتبر القرآن الكريم الانسجام والتوحّد من ميزات الأقوام والأمم السالفة: ﴿وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩)، ﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً﴾ (الفرقان: ٢٥)، حيث فهم المفسرون المرادَ هنا الوحدةَ والانسجام الدينيّين[3].

وليست كلمة الاجتماع والاتحاد ذات دلالة إيجابية فقط، بل يمكن أن يحصلا حتى في مورد الأمور الباطلة أيضاً، كما قال أمير المؤمنينعليه السلام بشأن أعدائه: «فإنهم قد أجمعوا على حربي كإجماعهم على حرب رسول الله قبلي»[4].

وعلى هذا، فيجب أن يكون من أهم الأسس المقوّمة للاتحاد والانسجام أن يقوم هذا الاتحاد على أساس الحق والحقيقة؛ لكي تصل فوائده ومنافعه إلى الملل والأمم، وإلاّ فالاتحاد على الأمور الباطلة سيكون مخرّباً وضارّاً.

(*) باحث، يحضّر الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث.

الوحدة الإسلامية، الضرورات والواجبات

اعتبر القرآن الكريم في آية الاعتصام[٥] الوحدة والإلفة نعمةً عظيمة مكّنت الأمّة من التخلّص من الذلّة والهلكة، والوصول إلى قمم العزّة والشوكة؛ وقد عبّر أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً في نهج البلاغة عن هذه النعمة الإلهية الكبيرة بالمنّة العظيمة لله على الأمّة؛ فقال: «وإن الله سبحانه قد امتنّ على جماعة هذه الأمّة فيما عقد بينهم من حبل هذه الألفة التي ينتقلون في ظلّها، ويأوون إلى كنفها، بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة؛ لأنّها أرجح من كل ثمن وأجلّ من كل خطر»[٦]، وكلمة (المنّة) تستعمل في النعم الإلهية العظيمة فقط، حيث يعتبر القرآن الكريم البعثة النبوية منّةً لله تعالى على العباد فيقول: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

من ناحية أُخرى، اعتبر الإمام عليه السلام الألفة والوحدة ملجأً وقلعة محكمة تلجأ إليها الأمّة «يأوون إلى كنفها» وإحدى الآثار المهمة للوحدة الإسلامية الحفظ والسلامة من الأخطار والمصاعب المختلفة. فمن وجهة نظر علي بن أبي طالب فإن وحدة الأمّة ليست ذات منزلة وشرف ورفعة[٧] بل لها مرتبة أعلى وأفضل مما ذكر، حيث يقول: «وأجلّ من كل خطر». ولهذا نرى الإمام علياً يعتبر نفسه أحرص الناس وأكثرهم جهداً في سبيل إيجاد الانسجام والوحدة الإسلامية، فقد كتب في جواب كتاب أبي موسى الأشعري: «وليس رجل.. أحرص على جماعة أمّة محمد صلى الله عليه وآله وألفتها منّي، أبتغي بذلك حسن الثواب وكرم المآب»[٨]. فقد اتضح من كلام الإمام أن خلق الانسجام بين صفوف الأمّة الإسلامية ليس أمراً صوريّاً وشعاريّاً، بل الساعون في هذا المجال إنّما يقومون بعمل مقدّس، فيه أجر جزيل وثواب عظيم.

إنّ أهمية الوحدة الإسلامية وضرورتها بدرجة يعتبر معها الإمام عليه السلام جهاد مثيري التفرقة والاختلاف والنزاع في المجتمع الإسلامي أمراً ضرورياً لا يمكن اجتنابه، لأنّ التفرقة كالحشرة الفتّاكة التي بإمكانها أن تهدم أساس المجتمع وبنيته وتوفر موجبات هزيمة الأمّة وذلتها. إن مواجهة الإمام الحازمة للخوارج الذين كانوا يحملون فكراً تكفيرياً ويجيزون سفك دماء باقي المسلمين، لهو مؤشر على هذه الحقيقة؛ فبعد حادثة التحكيم وظهور فتنة الخوارج التي كانت تنذر بجوٍّ من التفرقة والرعب

في المجتمع، خطب الإمام خطبةً غراء، ودعا الجميع فيها إلى الانسجام والاتّحاد الإسلامي: «والزموا السواد الأعظم؛ فإنّ يد الله مع الجماعة، وإيّاكم والفرقة؛ فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه..»(٩).

والمعلَم المهم في هذا المقطع هو وجود التوكيدات المعنوية واللفظية الكثيرة التي تشير إلى أهمية الوحدة وضرورتها، إن وجود ألفاظ مثل (إنّ) (إيّاكم) (ألا)، (فاقتلوه)، (الزموا)، وكذلك التمثيل (تشبيه الشاذ بالخروف المنعزل عن القطيع) والكناية (تحت عمامتي، كناية عن شدّة القرب والقرابة).. ذلك كلّه يدلّ على أنه لا يجوز أن يتخذ أي سبب ذريعة لبث النزاع في الأمة، بل يجب أن تكون الأمّة يداً واحدة في دفاعها عن مصالحها ومشتركاتها، تواجه الأخطار الداخلية والخارجية بعمل موحّد ومتوافق؛ فإنها في هذه الحال فقط ستحظى بالقدرة والرحمة الإلهيّين «يد الله مع الجماعة».

وقد اعتبر ابن أبي الحديد المعتزلي كلام الإمامعليه السلام متطابقاً مع كلمات النبيصلى الله عليه وآله، ثم نقل بعض النماذج من كلمات النبي الناظرة إلى ما ذكره الإمام ومنها: «يد الله مع الجماعة ولا يُبالى بشذوذ من شذّ» «الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد» «من فارق الجماعة مات ميتةً جاهلية»(١٠). وقد اعتبر ابن ميثم البحراني أيضاً أن وجه الشبه بين الإنسان والغنم المنفرد في جملة: «فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب» هو انعزالهما عن المجتمع وانفرادهما، حيث يوفران بذلك فرصة هلاكهما؛ لأن أحدهما سيكون طعمةً للشيطان والآخر لقمةً سائغةً للذئب. وقال في شرحه لجملة: «فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه» التي تبيّن أهميّة الموضوع وخطورته: «مبالغة في الكلام، كنّى بها عن أقصى القرب من عنايته: أي ولو كان ذلك الداعي إلى هذا الحدّ من عنايتي»(١١). لقد لفتت لهجة الإمامعليه السلام هذه أنظار الكثيرين ونبّهتهم إلى مؤامرة المارقين وفتنة الخوارج، وأدّت إلى تقوية التماسك الداخلي.

ومن ناحية أُخرى، سعى الإمامعليه السلام كثيراً لإقناع الخوارج بقبول الحقّ والحيلولة دون حصول الاختلاف والتفرقة، وبالطبع فقد أدّت هذه السيرة العلويّة إلى رجوع

الكثير من الخوارج إلى صفوف الأمّة وندمهم على أعمالهم[١٢].

وبالتأمل في السيرة العلوية تتكشف لنا هذه الحقيقة، وهي أن الإمامﷺ كان بذل كلّ ما بوسعه بهدف حفظ الوحدة وانسجام الأمّة، واستفاد من الفرص المتاحة كلها في سبيل حفظ العزّة الإسلامية وشوكة المسلمين، ولتفويت الفرصة على الأعداء في الداخل كالمرتدّين والمنافقين، والمتربّصين في الخارج كالمشركين والكفّار، وعدم تمكينهم من زرع التفرقة والاختلاف في صفوف أبناء هذه الأمّة.

وكمثال على ذلك، ما أجاب به حين حاول شخصٌ يهودي إثارة الخلافات وخلخلة الثبات الاجتماعي والسياسي بقوله بمحضر الإمام علي: «ما دفنتم نبيكم حتّى اختلفتم فيه».. ما أجاب به بنبرة حادّة مع التبكيت: «إنّما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنّكم ما جفّت أرجلكم من البحر حتّى قلتم لنبيكم: ﴿اجْعَلْ لَنا إِلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[١٣]. إنّ جواب الإمامﷺ السريع والصريح أفشل هذه الخطّة وأطفأ نار فتنة التفرقة، وصدّ اليهودي عن الاستمرار في كلامه.

يمكن للأمّة الإسلامية ـ عبر تمسّكها بقيمها وعقائدها المشتركة ـ أن تنظّم وثيقة الوحدة الإسلامية، والتي تعزل ـ على أساسها ـ الأفكار والمجموعات التكفيرية والسلفية، وتوفّر مزيداً من فرص تكامل الأمّة ونموّها. وكمثال على ذلك، الاقتدار العسكري والدفاعي للعالم الإسلامي والذي يضمن بقاء الدائرة الإسلاميّة مصونةً عن طمع الأعداء ومؤامراتهم؛ فإذا أراد المسلمون أن يفترقوا حول أصولهم الحقّة فإن أعداء الإسلام سيجتمعون حول أصولهم الباطلة، ويوجّهون الضربة إلى جسد النظام والأمّة الإسلامية.

وحين تعرّض جيش حسّان بن حسان البكري الذي أرسل من قبل معاوية على حدود الحكومة العلوية، وأحدثوا القتل والإغارة وأذى النساء والأطفال المسلمين، بل سلبوا قرط امرأة ذمّية وخلخالها.. أثار ذلك حفيظة الإمام علي فأنّب الكوفيين بشدّة وعاتبهم بقوله: «فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً. فيا عجبا! والله يميت القلب ويجلب الهمّ من اجتماع هؤلاء القوم على باطلهم وتفرّقكم عن حقكم»[١٤].

وكما هو واضح، فإنّ الإمامﷺ يرى أن أحد الأسباب الرئيسية لوقوع هذه

المصيبة والكارثة العظيمة هو تفرّق المسلمين وتشرذمهم عن حقّهم، واجتماع أعداء الإسلام وتوحّدهم على باطلهم. نعم، كان أتباع السنّة النبوية والمتمسكون بها ـ على اختلاف مذاهبهم ـ متّحدين تحت لواء الحكومة العلوية أمام غارات جيش معاوية، لم يحصل أيّ اعتداء على أموالهم وأنفسهم، بل كان الأمن يخيم عليهم جميعاً.

الوحدة والانسجام ضرورة عقلية

إنّ نظرة عابرة إلى وحدة المجتمعات والأنظمة التي لا تؤمن بالمبدأ والمعاد، وتعتقد أن كل الوجود يتلخّص في عالم المادة والتجربة، يقودنا إلى هذه الحقيقة وهي أن الانسجام والوحدة يمثلان بالدرجة الأولى حاجةً طبيعية وضرورة عقلية، يتمّ عبرها تأمين المصالح العامة، فليس الاتّحاد واجباً نقليّاً وشرعيّاً على المتديّنين فحسب، بل ضرورة عقلية للجميع. وبعبارة أُخرى: تستدعي الضرورة في بعض الحالات أن تتحد فئتان أو مذهبان، بينهما خلافات حادّة، لمواجهة الأخطار والتحدّيات المشتركة.

وكمثال على ذلك، نأخذ بنظر الاعتبار فئتين من الناس، كانت بينهما منذ القدم عداوة وتخاصم، وليس بينهما اشتراك في أيّ أصل أو عقيدة، فلو تحرّك سيل مدمّر باتجاه أراضيهم واحتاجوا إلى بناء سدّ محكم، وكان قسم من موادّه الأولية موجوداً عند فئة والقسم الآخر عند الفئة الأُخرى، وهم محتاجون إلى الأيدي العاملة من كلا الطرفين، ألا تقتضي الضرورة العقلية أن تجمع هاتان الفئتان المواد الأولية والقوى العاملة وتبدآن ببناء السدّ؟

إنّ صيانة الذات تقتضي في الحياة الإنسانية التنظيم والعلاقات المجتمعية أحياناً لدفع المزاحم أمام سبيل العيش، فقد يتحد شخصان عادلان وفاضلان مع بعضهما وقد يتّحد وحشان أيضاً، وكما وحّد الخطر بين النمر والغزال، والقطّة والفأر، كذلك يمكن أن يتّحد ملايين الناس للحصول على الربح مع اختلاف الأهواء وتضادّ الأهداف(١٥).

ونلاحظ في السيرة النبوية أن النبي ـ وبهدف حفظ المصالح المشتركة ـ عقد ميثاقاً دفاعياً وأمنياً مع يهود المدينة (قبائل بني النضير وبني قريظة وبني القينقاع وباقي اليهود) لكي تبقى الحدود الإسلامية مصونةً محفوظةً من التحدّيات الخارجية

وسائر الأخطار المحتملة الأُخرى، وفي هذه الوثيقة التي تعدّ عملاً سياسياً عقلانياً يهدف إلى خلق أمّة واحدة بين أتباع الديانات المتعدّدة، نلاحظ بعض البنود المهمة والملفتة للنظر، ومنها ما يلي: ١ ـ الدفاع المشترك للمسلمين واليهود عن المدينة. ٢ ـ اشتراكهما في تكاليف الحرب المحتملة. ٣ ـ كون المسلمين واليهود أمّة واحدة. ٤ ـ حرمة ظلم المعاهَد ولزوم مساعدة المظلوم. ٥ ـ الروابط الحسنة مع المعاهَدين. ٦ ـ منع تعاون اليهود مع أعداء النبي عن طريق إمدادهم بالأسلحة والرواحل[١٦].

إنّ عقد وثيقة الوحدة والمحبّة مع اليهود الذين لا يشتركون معنا في كتاب ولا في نبيّ ولا في فقه، وتكثر جداً نقاط اختلافهم وتمايزهم عن المسلمين لهو دليل صارخ على منطق الوحدة، وعلى هذا فلا يبقى أيّ شك في أن أول طلب يطلبه النبيﷺ من عالم الإسلام اليوم هو عقد وثيقة الوحدة الإسلامية حول الأسس والأصول الكثيرة التي تتمتع بها الفرق الإسلامية، بل يمكننا القول على أساس السيرة النبوية: إن المسلمين ـ إضافة إلى اتحادهم فيما بينهم ـ يجب أن يعقدوا وثيقة محبّة ووحدة مع الأديان التوحيدية الأُخرى أيضاً؛ للحفاظ على قيمهم الثقافية ومصالحهم الاقتصادية أمام أعداء الدين والعدالة. وبعبارة أُخرى: يجب علينا أن نسعى للاتحاد على جبهتين: الأولى: الاتحاد في داخل المسلمين بأن يكون ما يزيد على مليار مسلم في صفّ واحد تحت عنوان الأمّة الإسلامية. والآخر: بعد تحقيق الوحدة الإسلامية يجب أن نتحرّك على تحقيق الوحدة بين موحّدي العالم؛ لكي يتحد جميع المسلمين مع جميع أصحاب الكتب السماوية ويمكنهم حينئذ القيام ضد ملحدي العالم؛ لأن الإلحاد وإنكار ما وراء الطبيعة وحصر الموجودات في عالم المادة وإنكار الوحي والرسالة والقيامة والمعاد والنبوّة والمعجزة وسائر المعارف الغيبيّة، له نتائج مرّة وعواقب وخيمة لا يمكن تحملها؛ لذا دعا الله سبحانه ـ إضافة إلى دعوته إلى اتحاد المسلمين ـ إلى إتحاد موحّدي العالم: ﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ﴾[١٧].

آثار التقارب الإسلامي ونتائجه

في الخطبة القاصعة، يعدّد الإمامؑ ـ بإحصاء دقيق ـ نتائج الانسجام الإسلامي ومضارّ التفرقة والاختلاف؛ وحيث تقوم هذه الخطبة على أساس ذمّ التكبر والأنانية

والدعوة للتواضع، يمكن أن يُعدّ الكبر والتعصب والأنانية أحد العوامل المهمة للتفرقة والاختلاف؛ والإمام عليه السلام بدعوته إلى التفكر والتأمل في أحوال وأوضاع الأمم السابقة يريد منّا أن نفكر جيداً في عوامل إيجاد الخير والشرّ في هذه الأمم، ثم يذكر بعض علل ومعلولات هذا الموضوع على الشكل التالي: «فإذا تفكّرتم في تفاوت حاليهم فألزموا كل أمرٍ لزمت العزّة به شأنهم، وزاحت الأعداء عنهم، ومدّت العافية فيه عليهم، وانقادت النعمة له معهم، ووصلت الكرامة عليه حبلهم: من الاجتناب للفرقة، واللزوم للألفة، والتحاضّ عليها، والتواصي بها»[١٨].

فقد ذكر في هذا المقطع بعض مظاهر النجاح والعزة والتقدّم للأمّة، ثم أسباب ذلك وعلله، ثم التحذير من التفرقة، إنّه يقول: «واجتنبوا كل أمر كسر فقرتهم، وأوهن منّتهم: من تضاغن القلوب، وتشاحن الصدور، وتدابر النفوس، وتخاذل الأيدي». وبعبارة أُخرى: اجتنبوا الاختلاف والأحقاد فذلك يزلزل أساس الأمّة.

ثم يقارن الإمام بين دورين من أدوار الأمم السابقة: دور الذلّة ودور العزة، ويحدد بعض معالمهما مؤكّداً مرة أُخرى على ضرورة هذا الأمر: «فانظروا كيف كانوا حيث كانت الأملاء مجتمعة، والأهواء مؤتلفة، والقلوب معتدلة، والأيدي مترادفة، والسيوف متناصرة، والبصائر نافذة، والعزائم واحدة. ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟ فانظروا إلى ما صاروا إليه في آخر أمورهم حين وقعت الفرقة وتشَتتت الألفة، واختلفت الكلمة والأفئدة، وتشعبوا مختلفين وتفرقوا متحاربين؛ قد خلع الله عنهم لباس كرامته، وسلبهم غضارة نعمته، وبقي قصص أخبارهم فيكم عبرةً للمعتبرين منكم».

فهذا النص يتضمّن جملة مفاهيم:

١ ـ من معالم الأمّة المثالية والأنموذجية أن تكون مجتمعةً حول مشتركاتها (الأملاء مجتمعة)، وأن تشكّل ائتلافاً واحداً في قراراتها (والأهواء مؤتلفة)، ومن الناحية الباطنية أيضاً تكون قلوبها منسجمة وفي اتجاه واحد (القلوب معتدلة).

٢ ـ من المعالم الأُخرى للأمّة المقتدرة، أن لا تستخدم قوّتها ضدّ أبنائها بعضهم ضد بعض؛ ودول المسلمين اليوم بحاجة ملحّة لجمع طاقاتها بهدف حفظ وجودها وقطع طمع المستكبرين الأجانب وأعداء الإسلام عنها (والأيدي مترادفة والسيوف متناصرة).

٣ ـ الرؤية العميقة والوعي المناسب أحد العوامل المهمة في نجاح المجتمع الإنساني الواحد (والبصائر نافذة)، ودور هذا العامل الأساس يكمن في تحصين المذاهب والفرق الإسلامية من آفات السذاجة والقشرية والتعصّب والجمود الفكري.

٤ ـ ومع صعوبة الوصول إلى مرحلة الاتحاد بين المسلمين، كما هو حاصل بين الشيعة والسنّة، لكن يجب السعي لتحقيق هذا الالتئام على مستوى الأمور العامّة والقرارات المصيرية، وقد عبّر الإمام عن هذا الأمر المهم بقوله: (والعزائم واحدة).

٥ ـ إذا استطاعت أيّ أمّة أن تضع اختلافاتها جانباً وتجتمع على مشتركاتها وحقّقت ما سلف ذكره؛ فستتمكّن ـ تلقائيّاً ـ من جعل ثقافتها وقدرتها مسيطرةً على العالم، فإذا كانت هذه الأمّة متبعةً لثقافة القرآن فإن الأحكام والعقائد والأخلاق القرآنية ستنتشر ـ من ثمّ ـ في أنحاء العالم كافة، لا كما هي الحال اليوم؛ حيث الشرك والكفر وعبادة الأوثان ما تزال مهيمنةً على قطاع واسع في المجتمع الإنساني، وقسم من العالم الإسلامي أيضاً أسير الذلة والمهانة (ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟).

٦ ـ إذا ابتليت أمّة بالنزاعات والخلافات المذهبية، فإنّ الله تعالى سوف يسلب منها لباس الكرامة ووفرة النعمة (قد خلع الله عنهم لباس كرامته وسلبهم غضارة نعمته..)، ويقول ابن ميثم البحراني في ذيل هذا المقطع: «هؤلاء الذين أمر باعتبار حالهم لا يريد بهم أمّةً معيّنة، بل الحال عام في كل أمّة سبقت، فإن كل أمّة ترادفت أيديهم وتعاونوا وتناصروا كان ذلك سبباً لعزة حالهم ودفع الأعداء عنهم، وكل قوم افترقوا وتقاطعوا استلزم ذلك ذلّهم وقهر الأعداء لهم»[١٩].

وحين طلب عمر بن الخطاب من الإمام عليّ﵇ المشورة في الأمور العسكرية والأمنيّة، أكّد الإمام ـ ضمن توصياته لعمر ـ على أن عزة المسلمين وكثرتهم ناشئة من الدين الإسلامي المبين ومن وحدتهم وانسجامهم[٢٠]، أي أن الوحدة أحد عناصر النجاح والعزة. وفي كتاب الإمام لأهل مصر، ذكر أن من أسباب إسناده وتعاونه مع الخلفاء ـ وهو تعاون ساهم في دعم مسيرة الوحدة الإسلامية ـ خوفه من انحراف الناس، وقيام المرتدّين بالقضاء على دين النبي الأكرمﷺ، حيث يصرّح الإمام بأنه لولا منعه من وقوع الفتنة والاختلاف لتعرّض الإسلام لضربة تهون كل المصائب عندها[٢١].

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يمكننا الإشارة إجمالاً إلى بعض آثار الانسجام الإسلامي كما يلي: ١ ـ العزة الإسلاميّة والوطنية. ٢ ـ الاقتدار الإسلامي والوطني ويتبعه النمو الاقتصادي وقوّته. ٣ ـ الأمن الوطني. ٤ ـ اتساع المساحة الثقافية في العالم. ٥ ـ كسب العافية والرحمة والنعمة الإلهية. ٦ ـ إيجاد جوّ المحبة والتوافق والحيوية. ٧ ـ استحكام أركان الدين. ٨ ـ الحماية من الأخطار الداخلية والخارجية.

الوحدة الإسلامية، الموانع والتحديات المواجهة

واجه العالم الإسلامي منذ بدء تكوّنه وإلى الآن عقبات وموانع، وقفت دون وحدته وانسجامه، وسنقوم باستعراضها في مجموعتين:

أ ـ التحديات والعقبات الخارجية:

١ ـ الجماعات التكفيرية والسلفية: من أهم معالم هذه الجماعات تكفير المسلمين وهدر دمائهم، وينشأ ذلك من الجمود الفكري والتعصّب الجاهلي، وكمثال على ذلك يعتبر الخوارج مرتكبَ الكبيرة خارجاً عن الإسلام ويجيزون قتله[٢٢]، حتى قال الإمام عليه السلام لهم: «فإن أبيتم إلاّ أن تزعموا أني أخطأت وضللت فلم تضللون عامّة أمّة محمد صلى الله عليه وآله بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفّرونهم بذنوبي»[٢٣].

وبالطبع فإن مثل هذه الجماعات موجودة اليوم أيضاً، وهي تعتقد أن من واجبها سفك دماء المسلمين، وتضع العوائق في طريق تحقّق الوحدة والألفة الإسلامية. فهم يعتقدون ـ على سبيل المثال ـ أن من يشك في كفر الشيعة وإلحادهم أو في جواز حربهم وقتلهم فهو كافر مثلهم[٢٤].

٢ ـ جهود أعداء الداخل والخارج: سعى أعداء الإسلام دوماً إلى تفتيت العلاقات بين المسلمين وركّزوا على الخلافات الموجودة. وكمثال على ذلك، حين امتنع أبو سفيان صخر بن حرب من بيعة الخليفة الأوّل كان يدور في سكك المدينة ويقول: «إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم، يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حيّ من قريش؟ ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأنها عليهم خيلاً ورجلاً .. فزجره علي وقال: والله إنّك ما أردت بهذا إلا الفتنة، وأنك والله طالما نعيت للإسلام شرّاً! لا

حاجة لنا في نصيحتك»[٢٥]. وفي الواقع كان الإمامعليه السلام مطّلعاً على خطط أبي سفيان في استهداف الوحدة وانسجام المجتمع؛ لذا وقف بحزم أمامه ومنعه من تحقيق ذلك.

٣ ـ عدم الوعي وسوء الفهم: يعتبر الإمامعليه السلام أنّ أحد أساليب معاوية الشيطانية هو التعتيم وتحريف الأخبار والمعلومات، وأن جهل المجتمع الشامي وانغلاقه هو الذي أدّى إلى اتخاذه مواقف معادية للحكومة العلوية، يقول: «ألا وأن معاوية قاد لمّة من الغواة وعمس عليهم الخبر، حتّى يجعلوا نحورهم أغراض المنية»[٢٦]؛ وعلى هذا فالعدو يسعى ـ عن طريق نشر الأكاذيب وأخبار التفرقة ـ إلى تعكير الأجواء وإيقاع المواجهة بين المسلمين أنفسهم.

ب ـ التحدّيات والعقبات الداخلية:

١ ـ المانع الشيطاني: أوّل المفرقين بين المجتمعات البشرية وأحرصهم على إيجاد التفرقة هو إبليس، حيث يرى أن جو الاختلاف والتفرقة فرصة مناسبة لإغواء وإضلال الناس، وقد حذّر الإمامعليه السلام أيضاً في نهج البلاغة من فتنة الشيطان وتفرقته ونبّه الجميع إلى وساوسه وخططه[٢٧].

٢ ـ المانع النفساني: الكبر والعصبيّة أمران نفسيّان يمنعان من تحقق الوحدة، وعليه فمن الضروري لتحقيق الألفة والاتّحاد بين المسلمين أن تعالج هاتان الرذيلتان الأخلاقيتان، وفي هذا يقول النبي الأكرمصلى الله عليه وآله: «ليس منّا من دعا إلى عصبيّة، وليس منا من قاتل على عصبيّة، ولس منا من مات على عصبيّة»[٢٨]، وقد تحدث الإمام عليعليه السلام أيضاً في الخطبة القاصعة عن الآثار السيئة للكبر والعصبية.

وثيقة الوحدة الإسلامية، أسلوب عملي

إن الالتزام العملي بنظام مدوّن ووثيقة جامعة يمكنه أن يفتح أفقاً جديداً أمام الملل والفرق الإسلامية، لكي يتمّ عن طريقه معرفة حدود الإفراط والتفريط وتحقيق الانسجام الإسلامي. وفيما يلي نذكر بعض المعالم الضرورية لهذه الوثيقة:

١ ـ التقيّد والالتزام العملي بعوامل الوحدة: فالمشتركات الدينية بين المذاهب الإسلامية كثيرة، ومن أبرزها وأهمّها القرآن الكريم وشخصية النبي الأكرمصلى الله عليه وآله وقد حقّقا كثيراً من المشتركات في الأحكام والعقائد والأخلاق والتاريخ والسيرة[٢٩].

إن أمير البيان علي بن أبي طالب يعتبر القرآن وشخصيّة النبي الأكرم الدواء والعلاج فيقول: «اللهم واحد ونبيّهم واحد وكتابهم واحد، أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه! أم نهاهم عنه فعصوه»(٣٠)، فالإمام يعتبر وجود الاختلاف والتنازع في الأمّة التي لها ربّ واحد وكتاب واحد ونبي واحد، أمراً غريباً ومشيناً. وفي كتابه إلى مالك الأشتر أيضاً يعتبر القرآن والسنّة النبوية مرجعاً لحلّ النزاعات والاختلافات، ويوصيه بالرجوع في المشاكل والصعوبات إلى هذين الركنين العظيمين: «وأردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوب ويشتبه عليك من الأمور؛ فقد قال الله تعالى لقوم أحبّ إرشادهم: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فالردّ إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة»(٣١).

وفي موضع آخر، يصف علي شخصية الرسول فيرى أنّ من آثار البعثة النبوية وبركاتها رفع الأحقاد والعداوات وإيجاد روح الألفة والأخوة: «دفن الله به الضغائن، وأطفأ به الثوائر، وألّف به إخواناً»(٣٢)؛ وعلى هذا فمراجعة الأصول والمشتركات الإسلامية من قبل علماء المذاهب والالتزام العملي بها من قبل كلّ مذهب، أمرٌ ضروري يجب أن يلحظ في وثيقة الوحدة.

٢ ـ **التعرّف على الجماعات التكفيريّة والسلفيّة وطردها:** أحد التحديات الأساسيّة المواجهة للوحدة الإسلامية وجود الفرق التكفيريّة التي تجيز كل جناية على المسلمين، وتبيح سفك دمائهم، وكان الخوارج في عصر الحكومة العلوية أصحاب هذا الفكر، وكانوا يعتبرون مجرّد ارتكاب الكبيرة موجباً للخروج عن الإسلام وموجباً للقتل، وقد اعتبر الإمام السيرة النبوية شاهداً قويّاً على بطلان فكر هؤلاء؛ فالنبيﷺ لم يعتبر السارق أو الزاني كافراً ومرتداً أبداً، يقول الإمام: «وقد علمتم أن رسول اللهﷺ رجم الزاني المحصن، ثم صلّى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله، وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن ثم قسم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول اللهﷺ بذنوبهم وأقام حقّ الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»(٣٣). فهذا المقطع صريح في أن الرسول الأكرم كان يجري الحدّ على مرتكب الكبيرة ولكنه لم يجر حكم الارتداد والتكفير عليه أبداً.

ونلاحظ في صحيح البخاري وصحيح مسلم روايات كثيرة تدلّ على أن ذكر الشهادتين يوجب الحكم بالإسلام وحرمة الدم. كما أنه حين أرسل النبيﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن أرشده إلى أنه إذا قال أهل الكتاب: (لا إله إلا الله ومحمد رسول الله) فعلّمهم الصلوات الخمس وباقي الأحكام الإسلامية، مما يكشف عن تشرفهم بالإسلام[٣٤].

لقد اعتبر النبي الأكرمﷺ سبّ المسلمين فسقاً والحرب معهم كفراً: «سباب المسلم فسق، وقتاله كفر»[٣٥] أي أن الفاسق والكافر هو من يكفّر المسلمين ويجيز قتلهم[٣٦]؛ وعلى هذا الأساس يقول ابن تيمية في أوائل رسالة الاستغاثة من مجموعة رسائله الكبرى: «اتّفق أهل السنّة والجماعة على أن النبيﷺ سيشفع لمرتكبي الكبائر، وأنه لا يخلد أحد من أهل التوحيد في النار». كما ذهب ابن حزم في كتاب الفصل إلى أنه لا يمكن لأيّ مسلم أن يكفّر أو يفسّق مسلماً بسبب كلامه أو اعتقاده الذي جرى على لسانه[٣٧]؛ من هنا يتضح مدى ابتعاد الفرق التكفيريّة والسلفيّة عن السنّة والسيرة النبويّة، وأنهم ـ تبعاً لأهوائهم وتعصّباتهم ـ يعدّون المقتدين بسيرة النبي كفرةً.

إنّنا نؤكّد على أنه يمكن للنخب في العالم الإسلامي عبر الحوار العملي ودراسة السيرة النبوية، تمييز الأفكار الصحيحة عن الأفكار المنحرفة، وأن يعزلوا المنحرفين عن السيرة النبوية[٣٨]، وهذه المسألة من الضروريات الأساسية في تحقيق وثيقة الوحدة الإسلامية.

الهوامش

(١) الفراهيدي، العين: ٣:٢٨٠.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ١٥٨.

(٣) الطباطبائي، تفسير الميزان؛ والقرشي، السيد علي أكبر، أحسن الحديث، في ذيل الآية الكريمة.

(٤) نهج البلاغة، الكتاب: ٣٦.

(٥) ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ المائدة: ١٠٣.

(٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

(٧) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٢٥١.

(٨) نهج البلاغة، الكتاب: ٧٨.

(٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧.

(١٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ١٢٣، الخطبة: ١٢٧.

(١١) ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ١٣٦، الخطبة: ١٢٤.

(١٢) لاحظ: السيد جعفر مرتضى العاملي، الإمام علي‌ؑ والخوارج: ١٦٠ ـ ١٦٤.

(١٣) نهج البلاغة، الحكمة: ٣٠٩.

(١٤) المصدر نفسه، الخطبة: ٢٧.

(١٥) محمد تقي الجعفري، الوحدة الإنسانية الرفيعة: ٣٠.

(١٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١٩ : ١١٠ ـ ١١٢؛ وابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ٣ : ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

(١٧) جوادي الآملي، وحدة المجتمعات في نهج البلاغة: ٧٣.

(١٨) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

(١٩) شرح نهج البلاغة ٤: ٢٩٥، الخطبة: ٢٣٤.

(٢٠) نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٦.

(٢١) المصدر نفسه، الكتاب: ٦٢.

(٢٢) الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل ١ ـ ١٢١ ـ ١٢٢.

(٢٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٧.

(٢٤) لاحظ: ابن عابدين، تنقيح الفتاوى الحامدية ١: ١٠٣.

(٢٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٣٢٦.

(٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١.

(٢٧) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٠.

(٢٨) لاحظ: بحار الأنوار ٧٠ : ٢٨٣، العصبية والفخر والتكاثر.

(٢٩) لاحظ: مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٧.

(٣٠) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨.

(٣١) المصدر نفسه، الكتاب: ٥٣.

(٣٢) المصدر نفسه، الخطبة: ٩٦، وبالمضمون عينه في الخطبة: ٢٣١.

(٣٣) المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧.

(٣٤) صحيح البخاري ٢: ١٥٨؛ وصحيح مسلم ١: ١٥٠.

(٣٥) شرف الدين العاملي، الفصول المهمة، نقلاً عن الرسائل الكبرى لابن تيمية.

(٣٦) صحيح البخاري ١١: ٩؛ وصحيح مسلم ١: ٤٠٨؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٦١٠.

(٣٧) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل ٣: ٢٩١.

(٣٨) وقد كان الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر يتابع هذا الموضوع، وكان يطالب بالتقريب بين جميع المذاهب من السنّة والشيعة، لاحظ: حول الوحدة الإسلامية: ٦٥.

باثولوجيا الفلسفة الإسلامية
قراءة في عناصر الضعف ومقترحات في الإصلاح المنهجي

د. عبدالحسين خسروپناه(*)

ترجمة: عبدالهادي الموسوي

تمهيد

تتألّف مفردة الفلسفة ـ وكما هو متعارف ـ من كلمتين يونانيتين هما: «Sophia» و«Philia»؛ حيث ظهرت في اليونان القديمة خصماً عنيداً للسفسطة التي كانت تعني إنكار الواقع والمعرفة وترسيخ الشكوكية والنسبية، وقد استعملت المفردة بمرور الأعصار في معانٍ متعدّدة، إذ أطلقت بادئ ذي بدء على جميع العلوم الحقيقية بما فيها الحكمة النظرية والعمليّة، ثمّ وبعد عصر النهضة، أطلقت الفلسفة على ما يقابل المعرفة التجريبيّة، وقد انحصر معناها في المباحث الميتافيزيقية. وكانت تطلق كذلك على الفاعلية التي تُخضع وفقها العلوم وتدرّس على ضوء معطيات نظرية المعرفة، كما شمل هذا الإطلاق الفلسفات المضافة وعلوم الدرجة الثانية؛ لأنّها تتمتع بنظرة من الدرجة الثانية لمقولات وعلوم الدرجة الأولى، مثل: العلوم التجريبية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، والمنطق، والرياضيات، والأخلاق و..

أمّا «فلسفة العلم»، فهي إطلاق آخر استعمله «أوغست كانت» و«كارل ماركس»؛ بغية إقصاء الفكر الفلسفي الميتافيزيقي وإنكار القوانين العقلية، وعليه تغدو مفردة الفلسفة مشتركاً لفظياً.

وقد تبنّت الفلسفة الإسلامية بدورها تعاريف متعدّدة للفلسفة، اتخذ قسم منها

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية لمركز الثقافة والفكر الإسلامي، قسم الفلسفة والكلام، له مؤلفات عدّة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

المعارف البشرية منطلقاً وأساساً له، مثل: «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية»[١]، أو «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني»[٢]، فيما خصّت تعاريف أخرى الفلسفة بالعلم الإلهي، وحصرت نشاطها في تحليل ودراسة القضايا العامة والإلهيّات، مثل: «العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمّى أيضاً الفلسفة الأولى والعلم الأعلى»[٣].

لكنّ هناك خطوطاً داكنة ونقاط ضعف ومثالب في هذا العلم، توزعت بين المنهج والهيكل والمحتوى، عملت على إضعاف تألّقه، ودرجة جاذبيته، الأمر الذي حدا بنا للإضاءة ـ في هذه المقالة ـ على مثالب المنهج الفلسفي، وكبواته، ونقاط ضعف الفعل الفلسفي التي برزت على أكثر من صعيد، ثم وعلى صعيد بناء المنهج المقترح تتراءى لنا الفلسفة بوصفها العلم الضالع بمعرفة الوجود، والذي يسعى من خلال آلياته العقلية والعقلانية لاكتشاف قيم ومتغيرات المعادلات الفلسفية.

المصطلحات الرئيسة: الباثولوجيا ـ علم المنهج ـ الفلسفة الإسلامية

عندما يدور الحديث عن الـ «Pathology»، فإنّ المراد به في السياقات العمليّة هو «اكتشاف اللانظم والعشوائية، وتحديد المثالب والعاهات المعرفية والسلوكية»، وعلى هذا الأساس فإن الـ «Pathology» في العلوم الطبيعية تعني: اكتشاف أسباب العشوائية الفسيولوجية؛ للتمكّن من مكافحة الأمراض والأعراض الجسدية.

وقد توسّع نطاق استعمال هذا المصطلح، ليشمل الحقل الاجتماعي؛ حيث راح علماء الاجتماع يعقدون مقارنات بين الحقل البايلوجي والحقل الاجتماعي من جهة وبين الأعراض والأمراض البايلوجية والظواهر والأزمات الاجتماعية من جهة أخرى، مؤسّسين علماً جديداً يدعى «Pathology Social»، يتولّى دراسة ورصد أسباب وعوامل العشوائية والتقهقر الاجتماعي[٤].

وهكذا نريد هنا أن نتعرّف على المثالب والصدوع والعاهات التي مُنيت بها الفلسفة الإسلامية على أكثر من صعيد، كالمنهج والهيكل والمحتوى، حيث نتعرّض

ـ بشكل مختصر ـ إلى العوامل الكامنة وراء الكبوات والعاهات التي لازمت الفعل الفلسفي الإسلامي، ورصد قصور المنظومة الفلسفية على مستوى القضايا والمنهج.

ولا تعني باثولوجيا الفلسفة الإسلامية أو نقدها الحطّ من قيمتها أو محاولة تحجيمها واختزال دورها الكبير، أو تجاهل مناطق القوّة فيها والجوانب المضيئة في بُنيتها ومكوّناتها، إذ إن جذور نقد الفعل الفلسفي تمتدّ إلى حقب متقدّمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، بزغت مع الإرهاصات النقدية البنّاءة المبكرة التي حفرها ابن سينا في وجدان الفعل الفلسفي؛ حيث رصد عاهات المنهج والمكوّنات في المنظومة الفلسفية الفارابية، ولقد حذا حذو هذا الفعل الرائد شيخُ الإشراق والملا صدرا في حكمتيهما، وهو الجهد نفسه الذي يضطلع به اليوم الفلاسفة والمفكّرون الإسلاميون المعاصرون، محاولةً منهم لدفع عجلة تكامل الفعل الفلسفي إلى الأمام.

وتتكوّن عناصر إشكاليّات المنهج الفلسفي الإسلامي من محاور ثلاثة: توصيف المنهج الفلسفي، استعراض الإشكالات القائمة، وتقديم المنهج المقترح، واضعاً جهدي هذا بين يدي القرّاء الكرام، آملاً في أن يتلقّاه أرباب العلم والاختصاص بالقراءة الفاحصة والتحليل الموضوعي.

توصيف المنهج الفلسفي:

يُعدّ «علم المنهج» من المباحث الأساسية التي تسعى الفلسفة فيها إلى تناول أسس ومقوّمات المنهج الفلسفي بالشرح والتفصيل، وقد اضطلع الفلاسفة المسلمون بهذا النشاط ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ واستثمروه في حلحلة المسائل الفلسفية، فيما انتهج الفلاسفة الغربيون آليّةً أخرى تمثلت بالاستقراء والاستنباط.

والمقصود من الاستنباط الاستدلالُ الذي لا تكون نتيجته أعمّ من مقدماته، وبناءً على هذا؛ فكلّ دليل استنباطي تكون نتيجته إمّا مساوية أو أخصّ من مقدماته، وعلى سبيل المثال: سقراط إنسان، وكلّ إنسان يموت، إذاً سقراط يموت، أو كلّ إنسان يفكر، وكلّ إنسان مفكّر ناطق؛ إذاً كلّ إنسان ناطق؛ ففي المثال الأول، كانت النتيجة أخصّ من المقدمات «كبرى القياس»، أما في المثال الثاني، فكانت مساويةً لها، ويعرف هذا الأسلوب في المنطق الأرسطي بالقياس.

أما الاستقراء، فهو الاستدلال الذي تكون نتيجته أعمّ من مقدماته، وعلى سبيل المثال، لو أخضع الماء لعدّة تجارب وغلى في كل تجربة عند ١٠٠مْ، فإنه يمكننا الحكم بأنّ كلّ ماء يُسخّن إلى ١٠٠مْ يتحوّل إلى بخار؛ وهي نتيجة أعمّ من المقدمات التي أدّت إليها؛ لأنّها حركة من الخاصّ إلى العام، ومن العيّنات إلى القاعدة العامة.

لقد آمن التجريبيون أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لمعرفة البشرية، وليس هناك أيّ لون من ألوان المعرفة القبلية المستقلّة عن عالمي: التصور والتصديق لدى الإنسان.

ويسري هذا الأمر على صعيدي: التصوّر والتصديق؛ وعلى سبيل المثال، يرى «جون لوك» أن منبع التصورات هو الرؤية الباطنية «الوجدان»، والأحاسيس البرّانية[٥]، أمّا «هيوم» فيُقسّم الإدراكات ـ وفق أسس المذهب التجريبي ـ إلى الانطباعات والتصورات[٦]، غير أنّ لهؤلاء الفلاسفة نزعات عقلية في الحقل التصديقي؛ فها هو لوك يتمسّك بالبراهين العقلية لإثبات وجود الله تعالى[٧]، وكذلك «هيوم» عبر تقسيمه لمتعلّقات الإدراك إلى «النسبة بين التصورات» و«القضايا الواقعية اليقينية»، واعتقاده أنّ المجموعة الأولى ضرورية، والمجموعة الثانية غير يقينية، فإنّ هذا يُلزمه بالاعتراف بجملة من الأسس العقلية «غير التجريبية»، كمبدأ استحالة التناقض.

والأصل الوحيد الذي يمكن الحديث عن تجريبيّته الصرفة وعدم شوبه بشائبة المدركات القبلية هو أصل العليّة الذي عزاه هيوم إلى تعاقب الظواهر وتتابعها الذي يعمل على تداعي المعاني المستند بدوره إلى فاعليات نفسانية، منكراً ضرورة العلية والمعلولية في تكوينه[٨]، وقد صرّح «جون ستيورات مل» هو الآخر بعقلانية أصل التناقض[٩]، بل إنّ الوضعيين تلقوا تحليلية الأسس الرياضية بالقبول وأمضوها.

لقد أجمع العقليون ـ القدماء منهم والجدد ـ على وجود قضايا مستقلّة منفصلة عن الحسّ والتجربة، واعتبروها أساساً للمعرفة وحجر زاويتها؛ فقد عدّ الأرسطيّون البديهيات، والديكارتيون الإدراكات الفطرية، مصداقاً للقضايا العقلية المستقلّة عن التجربة[١٠]، وفيما ارتاب التجريبيون في جملة من القضايا العقلية، نفى العقليون ـ كأفلاطون وديكارت ـ القيمة المعرفية للمعارف الحسية ولم يأبهوا بها إلاّ على

الصعيد العملي التطبيقي، غير أنّ الاتجاهين كليهما لم يبلغا حدّ التعصّب والتحجّر في رفض الآخر، وكان كلّ منهما يستمدّ ويستقي بين الفينة والأخرى معطيات خصمه المعرفي وآليّاته.

وقد تلقى الفلاسفة المسلمون ـ وعلى اختلاف مشاربهم: المشائية والإشراقية والصدرائية، أي الحكمة المتعالية ـ الاتجاهَ العقليّ بالقبول، إلاّ أنّ الاتجاه العقليّ الإسلاميّ يختلف اختلافاً جوهرياً عن الاتجاه العقلي الغربي؛ إذ يجاري القاعدة الأرسطية القائلة: «من فَقَدَ حسّاً فَقَدَ علماً»، فهو في حقل التصورات حسيّ المنهج، وللحسّ عنده معنى يتجاوز المعنى المتعارف، حيث يشمل الحسّ الظاهر والباطن، فهم يرون أنّ المنشأ الأساس لجميع المعقولات الأولية والثانويّة المنطقية والفلسفيّة هو الإدراكات الحسيّة، غير أنّهم كانوا عقلانيين في حقل التصديقات، بمعنى أنهم يقدّمون التصديقات العقلية على التصديقات التجريبيّة، رغم أنهم لا يصرّون على نظرية «الإدراكات الفطرية» التي تعني حضور مجموعة من الإدراكات ـ وبشكل فعلي ـ في الأيّام الأولى للولادة.

ومن الجدير بالذكر أنّ «علم المنهج» لدى الحكماء المسلمين اتصف بالتمايز والاختلاف على مستوى الفاعلية العقلية والاستنباط الاستدلالي، والاعتماد على المعارف الأوليّة والقبليات المشتركة، بل لم يكن متجانساً في أغلب أساليبه ومناهجه، وعلى سبيل المثال، يرى ابن سينا أنّ البرهان والاستدلال هو المصدر الوحيد لبناء شكل الاستنتاج، وأنّ المعارف الأولية والقبليات هي التي تشكّل محتوى الاستدلال، فيما يرى السهروردي عدم إمكان حصر توالد المعارف والعلوم البشرية كافّة من المعارف الأوليّة والمعلومات القبلية! ووفق هذا الاعتقاد احتلّ الكشف والشهود مكانةً سامية في الفلسفة الإشراقية التي اعتمدت هذه الآلية الجديدة في التكوين المفاصلي لمباحث حكمة الإشراق.

أمّا صدر المتألهين الشيرازي، فلم يقف عند هذا الحدّ، بل راح يضيف ويعزّز الفاعلية الفلسفية بعنصر آخر جنباً إلى جنب مع عنصر الكشف والشهود، ذلك هو المنهج النقلي ـ القرآني الروائي ـ ومن خلال سعيه الدؤوب لترسيخ النشاط العقلي حقّق نجاحات مذهلة على صعيد تسامي البعد العقلي، واستنتاج أفكار جديدة، وبسط

عناصر الفعل الفلسفي وأدائه.

إعاقات المنهج الفلسفي

ثمّة ملاحظات تتناول «علم المنهج» في الفلسفة الإسلامية، نسجّلها هنا، آخذين بعين الاعتبار تنامي المعارف الفلسفية.

١ ـ إنّ مطالعةً شاملة متأنية للفلسفة الرصينة تكشف عن أنّ جملة من مقدّمات المسائل الفلسفية قائمة على المنهج الاستقرائي الحسّي؛ فعلى سبيل المثال، عندما يُصار إلى محاولة إثبات حدوث العالم المادي، يتمّ الاستناد في ذلك إلى التغيّر والحركة، في الوقت الذي لا يمكن الإمساك بخيوط هذه المقدمة إلاّ عبر الآليات الحسيّة والأساليب التجريبية، بل في بعض الحالات يُصار إلى العقل والفهم العام أو العقل الجمعي.

من هنا، يدفع هذا اللون من الاستنتاجات، الذهنيةَ المتوقّدة الناقدة إلى تكوين انطباع عام، مؤدّاه أنّه ورغم إصرار الفلاسفة ـ لدى تعريفهم الفلسفة ـ على المنهج الاستدلالي والقياسي الصرف واعتماد الآليات العقلية، غير التجريبية، إلاّ أنهم وعند تشكيل وصياغة العناصر والمكوّنات الفلسفية وبناء صرح المعرفة العقلية يلجؤون إلى آليات ومواد عُقلائية، وكذلك إلى الفهم العام، بل الأساليب الحسيّة التجريبيّة.

٢ ـ إذا كان المنهج الفلسفي منحصراً بالمنهج العقلي والاستدلال البرهاني، وكانت مبادئ الاستدلال متمثلةً بالأوليات، والمحسوسات بالحس الظاهر والباطن، والتجريبيّات، والمتواترات، والحدسيات، والفطريات، فإنّ النتائج اليقينية لا تتأتى إلاّ عن طريق المقدّمات اليقينية السابقة، وعلى الفلسفة أن تنأى بنفسها عن القضايا الأخرى كالمظنونات، والمشهورات، والمسلّمات، والمقبولات، والوهميّات، والمشبهات، في مقدماتها الاستدلاليّة، وعليه فلن تنشأ أيّ إشكالية حول توالد المعارف الفلسفيّة وازديادها، بمعنى تبرير هذا التوالد وقبوله. غير أنّه لو انحصرت البديهيات بالأوّليات، والوجدانيات، والفطريات، وجرى التعامل مع التجريبيّات، والحدسيّات، والمتواترات، والحسيّات، على أنّها قضايا نظرية، وهي لا تعدو كونها قضايا نظرية ظنية لا ترقى إلى مستوى اليقين المنطقي والرياضي، ففي هذه الحالة يصعب ويتعسّر تبرير توالد عناصر الفعل الفلسفي وفق هذه المبادئ المحدودة، ولعلّه من هنا يُفسّر عدم التزام

الفلسفات الناضجة: المشائية والإشراقية، والمتعالية، بهذا اللون من المنهجيّات واستمدادها من الاتجاهات الحسيّة والشهودية والنقلية عناصرَ إضافية تعمل على توسيع نطاق التوالد الفلسفي.

وهذا الملحظ بدوره يضطرّ إلى إمعان النظر وإطالة التأمّل في «علم المنهج الفلسفي»، ويلقي على عاتقنا مهمّة بناء «المنهج المختار» على ضوء أحدث وأدقّ المعطيات الفلسفية، بحيث يكون له الأثر الأكبر في دفع عجلة العلوم وتلبية حاجات المجتمع الملحّة، وأن نستيقن دوره الفاعل في تشييد صرح الفلسفة وازدهارها.

٣ ـ ثمّة مجموعة من الدعاوى والاستدلالات الفلسفية إذا ما أخضعت لقراءةٍ تحليلية فاحصة، يبين لنا أنها لا تتمتع بمعايير الاستدلال المنطقي الدقيقة، كما تفتقد إلى المضمون والمحتوى الرصين للبديهيات والأوليات، فيمسي الموضوع الفلسفي في سياقاتها أشبه بالخطابة منه بالبرهان؛ وبعبارة ثانية: إذا كانت الدعاوى الفلسفية مسكوبة ضمن سياقات وقوالب رياضية رصينة بمقدّمات استدلالية منفصلة وغير متداخلة، فإنّ نقدنا الثالث يمسي بمنتهى الوضوح، وهو عدم إمكانية عود الدعاوى الفلسفية كافة إلى الأوليّات.

المنهج الفلسفي المقترح

يبقى الهدف الأصيل الذي نشده الفلاسفة متمثلاً ببناء صرح اليقين الشامخ، واليقين بدوره يندرج تحت نوعين: المبرّر، وغير المبرّر «الذاتي»، واليقين الذاتي ينقسم بدوره إلى قسمين: اليقين المنطقي أو الرياضي، واليقين العقلائي، أمّا اليقين غير الذاتي، فهو اليقين النفساني المعلّل.

ولتوضيح هذا الأمر نقول: إنّ اليقين المنطقي أو الرياضي عبارة عن اليقين المذكور في المنطق الأرسطي، والذي يتضمّن ـ بالإضافة إلى الجزم بثبوت المحمول للموضوع ـ الجزمَ باستحالة سلب المحمول عن الموضوع، إذاً فاليقين المنطقي مؤلّفٌ من جزمين، والجزم فيه مطابقٌ للواقع، وهذا اللون من اليقين لا يحصل إلاّ عبر الأوليات، أمّا اليقين العقلائي فهو ما تضمّن جزماً بثبوت المحمول للموضوع مع إمكان سلبه عنه، رُغم أنّ الإنسان يستيقن معه إلى الحدّ الذي تضمحل فيه كلّ احتمالات

الخلاف، فمثلاً، يستيقن شخصٌ بوفاة جاره، لكنّه لا يرى أنّ عود الحياة له أمراً مستحيلاً، وهذا اللون من اليقين لم يأتِ عبر الأوليّات، غير أنّه ـ علاوة على اتصاف القضيّة فيه باليقين ـ نراه يتمتّع بدرجة تصديقية عالية، ينتفي معها مطلق الخلاف، غير أنّه لا ينبغي تناسي افتقار كل ألوان التصديق إلى الرجوع إلى أصل التناقض، وبناءً على هذا، يتمّ تناول نوعين من الصدق والكذب في اليقين العقلائي:

أحدهما: الصدق والكذب في جهة القضيّة التي يتعلّق بها اليقين، وملاك الخطأ والصواب في هذا البعد انطباق القضية على الواقع أو عدم الانطباق. فإذا كانت القضية مطابقة فهي صادرة وإلاّ كانت كاذبة.

الثاني: الصدق والكذب في الدرجة التي يكشف عنها التصديق؛ إذ يتطابق اليقين ـ أحياناً ـ مع الواقع ويكشف عن الحقيقة، غير أنّه يكون من جهة درجة التصديق خاطئاً، وعلى سبيل المثال: لو اعتقد شخصٌ بسقوط قطعة نقدية ألقاها في الهواء على جهةٍ معينة ولتكن «م»، وتحقّق هذا الأمر عن طريق الصدفة والاتفاق، ففي هذه الحالة يتمتع هذا الخبر بصدق أوّلي، لكنّه لا يتمتع بصدق درجة التصديق، حيث إنّه ليس بوسع هذا الشخص أن يحظى بهذا التصديق على أساس ميولاته الباطنية؛ وعليه، فإذا لم تحصل درجة التصديق عن طريق الأوليات، لكنّها كانت كما لو تحقّقت عبر الاستقراء والتجربة المتكررة، فهذا اليقين عقلائيٌّ.

أمّا اليقين الذاتي، فهو ذلك اليقين النفساني الذي يجزم الإنسان على ضوئه جزماً واقعياً بثبوت المحمول للموضوع، لكنّ درجة تصديقه ليست صادقة، كما لو أنّ شخصاً جزم بقرب موته عبر حلم رآه في نومه، رغم أنّه لا يرى بقاءه حياً أمراً مستحيلاً، غير أنه لا يستوي في احتمالات هذا الأمر، لأن الشيء إذا أمسى لا يُطاق، فهذا لا يعني استحالته وامتناعه.

لقد عبّر الشهيد الصدر عن اليقين غير المبرّر باليقين الذاتي، وعن اليقين المبرّر العقلائي باليقين الموضوعي.

ووفق هذا التفصيل، فالمنهج الذي نقترحه هو: إذا اعتبرنا الفلسفة العلمَ بالموجود بما هو موجود، وسعينا في حلحلة قضاياها وعناصرها وفق منهج عقلي عقلائي للحصول على اليقين غير «الذاتي»، ففي هذه الحالة بالإضافة إلى صيانة المنهج

الفلسفي من الإشكالين المتقدمين، سيتسنّى لنا الدفاع عن «علم منهج الفلسفة المحقّقة»، ومن ثمَّ يتسع نطاق صيرورة الفعل الفلسفي ليشمل القضايا الفلسفية برمتها[11].

عناصر الضعف في مسائل الفلسفة الإسلامية

تضطلع الفلسفة الإسلامية التي ظهرت منظومةً عقلية رصينة هادفة مع انبلاج فجر الفارابي، تضطلع اليوم بمسائل متنوّعة في معرفة الوجود، وعلم النفس، وعلم المبدأ؛ ففي مباحث الوجود تتعرّض إلى المسائل والأحكام العامة المرتبطة بالوجود والعدم والماهيّة، كأصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، بداهة مفهوم الوجود، ترابط الوجود والماهية، واعتبارات الماهيّة، والكلي الطبيعي، وتشخُّص الماهية، وكذلك أقسام وتقسيمات الوجود، مثل: الوحدة والكثرة، الذهني والخارجي، العلة والمعلول، المادي والمجرّد، الواجب والممكن، المتقدّم والمتأخر، الحادث والقديم، الجواهر والأعراض، الثابت والمتغير، الحركة والزمان و.. متناولةً في خضمّ حركتها الشاملة وعبر مباحث علم المعرفة الفلسفي أو معرفة الوجود العلمي، أحكامَ وعوارض العلم والعالم والمعلوم، مثل: تجرّد العلم، أقسام ومراتب العلم، جوهرية أو عرضية العلم، اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وكذلك أقسام العالم والمعلوم.

ويحتلّ علم النفس الفلسفي أو معرفة النفس، قسماً آخر من نصوص الفلسفة الإسلامية، ويختصّ ببحث ماهية ومراتب وقوى النفس وأحكامها، كتجرّدها.

أمّا «علم المبدأ»، فهو آخر مباحث الفلسفة، وتدور أبحاثه حول: الطرق والبراهين العقلية لإثبات واجب الوجود، والتوحيد والمراتب الذاتية والصفاتية والأفعالية، والصفات الإلهية أعمّ من الصفات الذاتية والفعلية، خصوصاً العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والحكمة، ثم الكلام الإلهي، والهدف من خلق العالم، وتبيين العوالم الثلاث، ثمّ القدر والقضاء الإلهي، ومسائل الشرّ والعناية الإلهية.

وبعد أن تعرّفنا ـ بشكل إجمالي ـ على مسائل الفلسفة الإسلامية وموضوعاتها، نشير إلى إشكاليّات المحتوى ومعضلات المكوّن الفلسفي:

١ـ أسلمة الفلسفة ومعضل الهوية

أول نقدٍ يوجّه إلى مسائل الفلسفة الإسلامية هو وصفها بالإسلاميّة؛ لأنّ صفة الإسلامية غير ناظرة إلى المنهج أو الفلاسفة، بل إلى الفلسفة نفسها، إنّ هوية علم الفلسفة تتكوّن وفق مبادئ الفلسفة نفسها ومسائلها.

لنتسائل الآن عن سبب أسلمَة مسائل الفلسفة فرداً فرداً؟ ثمّ لو كانت الأسلَمة انحصرت في مسائل معرفة الله تعالى لكان لذلك وجهٌ وجيه يتمثل في وضوح مدى التطابق بين الدعاوى الفلسفية ومقوّمات علم المبدأ التي تبنّتها النصوص الدينية، أمّا أن تصل الأسلمة إلى مسائل معرفة الوجود ومعرفة العلم وعلم النفس كافّة، والتي تعود العناصر الأوّلية لجملةٍ منها إلى سياقات الفلسفة اليونانية ونماذجها التي خضعت لعمليات ترميم وصقل وتكميل، فبأيّ وجه يكون ذلك؟! وعندما نعمل على توسيع نطاق هذا التساؤل نكتشف أنّ كثيراً من هذه المسائل حاضرة في الفلسفات المسيحية مثل فلسفة توما الأكويني، والفلسفة التومائية المحدثة، كفلسفة جيلسون.

لا أدّعي أنّ نعت مسائل معرفة الوجود بالإسلاميّة لا وجه له؛ إذ من الممكن تعليل ذلك بمقدّمتيها لمباحث «معرفة الله» على أقلّ تقدير، لكنّ ما يتحتّم على الفلاسفة الإسلاميّين الإشارة إليه هو وجه أسلمة المكوّنات الفلسفيّة برمّتها.

٢ـ العزوف عن البعد العملي والغرق في التجريد الميتافيزيقي

إنّ هوية الفلسفة الإسلامية ـ وكذلك مسائلها ـ أمورٌ انتزاعيّة؛ ذلك أنّ المعقولات الثانية الفلسفية تشكّل موضوع الفلسفة ومسائلها، وهي ذات حيثية انتزاعية صرفة؛ انطلاقاً من عروضها الذهني واتصافها الخارجي.

إنّ المفاهيم الفلسفية لا يمكن تحصيلها إلاّ عبر ولادات قيصرية معقّدة، تعتمد التحليل العقلي، وعندما تُحمل على الموجودات فإنما تحكي عن أنحاء وجودها لا عن حدودها الماهوية، وكمثال على ذلك مفهومُ العلة الذي يطلق على النار، فإنّه لا يحدّد ماهيتها الخاصّة أبداً، بل يحكي ـ نحو حكاية ـ عن لون العلاقة القائمة بين النار والحرارة، والتي هي علاقة تأثير، كما وأنّ العلاقة القائمة بين الأشياء الأخرى هي كذلك.

الخصوصيّة الأخرى للمفاهيم الفلسفية أنه لا يوجد بإزائها مفاهيم وتصوّرات جزئية، فليس في أذهاننا - مثلاً - صورة جزئية للعليّة ومفهوم كلّي لها، وهكذا مفهوم المعلول وسائر المفاهيم الفلسفية؛ وبناءً على ذلك، فكلّ مفهوم كلي يوجد بإزائه تصوّر حسي أو خيالي أو وهمي - شرط أن يقتصر الفرق بينها على الجزئية والكليّة - فسيكون مفهوماً ماهوياً لا فلسفياً"[١٢].

وخلاصة القول: إنّ المفاهيم الفلسفية مفاهيم انتزاعية، وانتزاعيتها هذه تفتقر إلى المماحكات الذهنية، ومقارنة الأشياء بعضها مع بعضها الآخر، كما هي الحال مع مفهوم العلة والمعلول، الذي يتبلور بعد المقارنة بين شيئين يتوقّف وجود أحدهما على وجود الآخر[١٣]، وعليه تُمسي الانتزاعية بُعداً ذاتياً لكثير من المسائل الفلسفية.

وأمّا إشكالات بعض الكُتّاب على انتزاعية المسائل الفلسفية فلا وجه له، غير أنّه يمكن الإشارة إلى ضرورة النظر إلى المسائل الفلسفية وفق آليّتين:

١ - آلية إيبستمولوجية، تسعى إلى اثبات أو نفي هذه المسألة عبر المنهج المتقدّم.

٢ - آليّة شرح تأثير المسائل الفلسفية وفق رؤية عَمَلانية وتحديد الكفاءة العلميّة والثقافية والاجتماعية لها، وقد برزت هذه الخصوصية بشكل واضح في فلسفة الفارابي وابن سينا؛ حيث خاض هذان الفيلسوفان - إضافةً إلى تناولهما مباحث الوجود الانتزاعيّة - مختلفَ الاتجاهات الفلسفية، كالفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق و.. وقد أبدوا دوراً للمباحث الانتزاعية في الاجتماعيّات والأخلاقيّات.

غير أنّ الفلسفة وفي الفترة التي تلت عصر شيخ الإشراق، ثمّ الملا صدرا اقتصرت على الإلهيّات التي قَصَرت فاعليتها هي الأخرى على مباحث الوجود، فيما غابت النشاطات الأخرى. وعليه فالمثلب الآخر الذي يسجّل على الفلسفة الإسلامية عزوفُها عن المباحث الدنيوية والعملية، وإغراقها في الموضوعات الميتافيزيقية والطوبائيّات؛ فضرورة حضور الفلسفة في الحقول الاجتماعية والعلميّة والأخلاقية ليست وصيّةً أخلاقية فحسب، بل ضرورة فلسفيّة ومنطقية؛ فقد برهنت معطيات الفلسفات المضافة على أنّ الأسس النظرية كافّة للعلوم التجريبية والطبيعية والإنسانية بفروعها المتوعة، من علم النفس، والاجتماع، والاقتصاد والإدارة، والتربية و.. والمبادئ الأخلاقية والسلوكية.. قائمة على النظريات الفلسفية.

إنّ إطلالةً متواضعة على المذاهب الرأسمالية، والاشتراكية الاقتصادية، والأيديولوجيات السياسية، مثل الليبرالية، والاشتراكية، والاشتراكية المُعدّلة، والفاشية، والفوضويّة و.. ترافقها قراءة واعية لأسس ومقوّمات هذه المذاهب والأيديولوجيات، تقودنا إلى اكتشاف التأثير الكبير للفلسفة واتجاهاتها مثل النزعة الفردية، المجتمع، محورية الإنسان أو الله، على الاتجاهات الاقتصادية والسياسية كافّة، كما أنّ حاجة مذاهب علم النفس، والاجتماع، والإدارة والتربية.. إلى المسائل الرئيسية الفلسفية أمر في غاية الوضوح؛ إذ يعتقد كثير من فلاسفة العلم أنّ العلوم الطبيعية تعتمد على الأسس الفلسفية والميتافيزيقة في حركتها، وأن أصول المسائل الفيزيائية والرياضية تستند إلى أمّهات القضايا الفلسفية(١٤).

٣ ـ قلة تواصل الفلسفة مع النصوص الدينية:

قد الفلسفة تحتاج إلى النصوص الدينية، لكن ذلك ينبغي أن يتم وفق النمطية التي يذكرها التاريخ الإسلامي لفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا والسهروردي والميرداماد، وبالأخص الملاّ صدرا، حيث سعوا وناضلوا لشرح وبسط الفعل الفلسفي، دون أن يعني ذلك انقلاب الفلسفة إلى علم كلام؛ لأنّ الكلام يسعى وفق أسس نقلية لإثبات المدّعيات الدينية في الوقت الذي تستطيع فيه الفلسفة، وبما تستلهمه من الآيات والروايات إنجاز الآتي:

أ ـ تخليق مسائل فلسفية جديدة ليس لها وجود في مصنّفات ومؤلفات الفلاسفة السابقين.

ب ـ دعم وتأييد المسائل الفلسفية التي تتمتع بأهميّة خاصة بالاقتباس من النصوص الدينية.

ج ـ تفعيل الأدلة العقلية والمنطقية التي يُشار لها في النصوص الدينية ضمن السياقات الفلسفية.

د ـ اعتماد الآيات والروايات لتحليل المسائل الفلسفية.

هـ ـ قد يقع العقل الإنساني ـ بسبب الهواجس، لا الأدلة والبراهين ـ فريسة الانحرافات الفكرية وأسير الأوهام والخيالات، وهذا الأمر هو السبب المباشر وراء

التفاوت الكبير بين العقول البشرية، والذي يؤدي بدوره إلى ظهور الاتجاهات العقلانية المتنوعة، وهنا يأتي دور الدين الحقّ الأصيل ليدقّ نواقيس الخطر عند طروء أي انحراف فكري، ويضع المسيرة الفكرية على صراطها المستقيم.

من المثالب التي تسجّل على الفلسفة الإسلامية قلّة تواصلها مع النصوص الدينية، وضعف أدائها في اقتناص الومضات الفلسفية من السياقات الدينية؛ فعلى سبيل المثال، تناول كتاب «غرر الحكم» والذي يضمّ بين دفتيه درر كلام أميرالمؤمنين، جملةً من القضايا الفلسفية الخطيرة المرتبطة بالإنسان وقضاياه الكبرى المصيرية، كالحرية، والموت والحياة، والخوف والرجاء، والخير والشر، والعلاقة بين الخوف والعرفان، ومعرفة الله، وكمال العلم، والإحساس بالأمان، ونبذ الظلم، وحقيقة المصائب والابتلاءات، بوصفها موضوعةً بالغة الأهميّة، لأننا نجد أنّ حياة الإنسان حافلة بألوان العذاب والبلايا إلى الحدّ الذي تصبح فيه لبعض الناس مستحيلة التحمّل؛ مما يدفعهم إلى الشعور بالعدميّة والانتحار، وهو ما أدّى إلى ظهور اتجاهات فلسفية للحيلولة دون وقوع الإنسان فريسة العدمية وأنفاقها المظلمة، وقد مثّل العدميّة الفلاسفة الغربيون الذين اختزلوا الحلّ في اللجوء إلى التراجيديا، والفنّ، والعلم، والغرائز الحيوانية، والسوبرمان، فيما مثل الاتجاه الآخر أئمة الدين الإسلامي وقادته الذين فسّروا الحياة وفلسفوها، مؤكّدين على شمول البلايا والرزايا لجميع الناس فيها، فقد حثوا على التحلّي بالصبر والاستقامة للسلامة من آفاتها، ونماذج هذا الأمر ومفاهيم الفلسفة والحكمة في النصوص الدينية كثيرة جداً.

٤ـ عدم الاهتمام بجدية التعارض بين الفلسفة والنص الديني

عدم إيلاء الفلاسفة المسلمين التعارض الظاهري بين المعطيات الفلسفية والتعاليم والنصوص الدينية عنايةً تتناسب مع أهمية هذا التعارض، كما أشار إلى ذلك المتكلّمون والفقهاء والأصوليون في بعض الأحيان، وعلى سبيل المثال، يعتقد الفلاسفة بالحدوث التزامني للنفس مع البدن أو حدوثها بعد حدوث الأبدان من خلال حركة الأبدان الجوهرية، كما أشار إلى ذلك الفيلسوف الكبير العلامة الطباطبائي في «نهاية الحكمة» بقوله: «بما تحقّق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث

الأبدان على ما هو المشهور أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها»[١٥]، غير أنّ الروايات صوّرت حدوثاً للأرواح يسبق حدوث الأبدان، كما جاء في كتاب «توحيد الصدوق» باب «إنّ الله تعالى لا يفعل بعباده إلاّ الأصلح»، الرواية التاسعة، وقد أشير إلى هذا المعنى في روايات أخرى[١٦].

أمّا أنّ لفظ الروح الوارد في تلك الروايات يرادف لفظ النفس الجاري على ألسنة الفلاسفة أو يشير إلى حقيقة أخرى؟ فذلك أمر متروك إلى محلّه.

ويتمثّل الأمر الآخر فيما تبنّته الفلسفة حول السلسلة الطولية للموجودات والصادر الأول والعقول العشرة، يقول العلامة الطباطبائي: «فتبيّن أنّ الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى عقلٌ واحد، هو أشرف موجود ممكن، وأنّه نوع منحصرٌ في فرد.. وكلّما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتى يُنتهى إلى عقل تحقّق به جهات من الكثرة يفي بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل، فهناك أنواع متباينة من العقول، كلّ منها منحصرٌ في فرد، وهي مرتبة نزولاً..»[١٧].

غير أنّ الروايات طرحت تراتبيةً أخرى، فقد ورد في كتاب «توحيد الصدوق» في باب ذكر مجلس الرضا «الرواية الآتية: «فالخلق الأول من الله عزّوجلّ الإبداع لا وزن له ولا حركة ولا سمع ولا لون ولا حسن، والخلق الثاني الحروف لا وزن لها ولا لون، وهي مسموعة موصوفة غير منظور إليها، والخلق الثالث ما كان من الأنواع كلّها محسوساً ملموساً ذا ذوق منظوراً إليه»[١٨].

يضع الفلاسفة في بحث العقول العشرة عالمَ المادة والمحسوسات بعد العقل الفعّال، أي العقل العاشر، في الوقت الذي تضع فيه الرواياتُ المحسوسات في المرتبة الثالثة، وكذلك في بحث العلة الفاعلية؛ حيث يرى الفلاسفة أنّ العناصر الطبيعية جزءً من الفواعل غير العلميّة فاقدة الشعور، يقول العلامة الطباطبائي: «والأنواع في ذلك على قسمين: منه ما يصدر عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسّط فيه العلم كالعناصر، ومنها ما للعلم دخلٌ في صدور أفعاله عنه كالإنسان»[١٩]، لكنّ بعض الروايات فسّرت قول: «أشهد أن لا إله إلاّ الله» بالآتي: «أما قوله أشهد أن لا إله إلاّ الله، فإعلام بأنّ الشهادة لا تجوز إلاّ بمعرفةٍ من القلب.. وأشهد سكّان السموات وسكّان الأرضين وما فيهنّ من الملائكة والناس أجمعين، وما فيهنّ من الجبال

والأشجار والدواب والوحوش، وكلّ رطب ويابس بأني أشهدُ أن لا خالق إلاّ الله»[٢٠]، وعليه يثبت أنّ كلّ الموجودات المادية ـ حتى الجمادات ـ تتمتع بشعور خاص ينسجم مع رتبتها الوجوديّة.

أمّا المنظومة الفلسفية الصدرائية، فقد نأت بنفسها بعيداً عن الإشكاليات المتقدّمة بالاعتماد على العناصر الفلسفية المتينة التي تمتّعت بها، خصوصاً «أصالة الوجود» و«الوجود المشكّك»، وبدت معطياتها متطابقة إلى حدّ كبير مع التعاليم والدعاوى الدينيّة، رغم أنّ الفعل الفلسفي بشكل عام وكذلك الحكمة الصدرائية، لم يتحرّكا وفق آليّة شمولية لتحقيق ذلك.

٥ـ غياب أو تغييب الجهود الفلسفية الغربية عن الفلسفة الإسلامية!!

عنصرٌ آخر يتحتّم إشراكه في الفعل الفلسفي الإسلامي، يتمثل بالمعطيات الفلسفية الجديدة التي بلغها الجهد الفلسفي الغربي المثابر، فقد خَطّتْ الفلسفة الغربيّة لها طريقاً اتّسم بالجدة والحداثة، وبشكل كامل بدءاً من القرن السابع عشر الميلادي وما تلاه وإلى يومنا هذا، حتى تكامل بناء صرح رؤية كونية شاملة تتناغم مع تساؤلات الإنسان المعاصر الهادرة، متخطيةً بذلك مكوّنات المنظومة الفلسفية الموروثة من اليونان القديمة أو القرون الوسطى، ومتجاهلةً لدورها، ذلك الدور الذي أسهم الفلاسفة المسلمون إسهاماً كبيراً في حفظه ونضجه في الفترة ما بين (٨٠٠ ـ ١٢٠٠م)، والذي فقد بريقه ومكانته لدى الفلاسفة الغربيين الجدد، رغم أنه لا يمكن إنكار أنّ النظام الفكري الذي فسّرت وأوّلت في ضوئه الشعوب الإسلاميّة الكونَ والعالم وما تزال، جديرٌ بالاهتمام من جانب القيّمين على دراسة الثقافة والفكر البشري[٢١].

لقد تحوّلت الساحة الفكرية الإسلامية إلى حاضنة لمجموعة من العلوم اليونانية، كالمنطق، والرياضيات، والطبيعيّات، والإلهيّات، والأخلاق، والسياسية، وذلك نتيجة استمدادها في مراحلها الأولى من الفلسفة اليونانية، ولمعت أسماء كبيرة في سماء الفلسفة، مثل أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، الذي يُعدُّ بانياً ومبدعاً للفلسفة في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري.

لقد دافع الكندي بحزم عن ثورة ترجمة المؤلفات اليونانية والهندية، والإيرانية و.. إلى العالم الإسلامي، غير أنّ نشاطه لم يقتصر على الترجمة، بل امتدّ ليُسهم على أكثر من صعيد كتلخيص وتنقيح الرسائل الفلسفية، وتوزعت رسائله ومقالاته الفلسفية ـ وحسب تصنيف ابن النديم ـ على أكثر من حقل، كالمنطق، والفلسفة الأولى، والحساب، والكرويات، والموسيقى، والنجوم، والهندسة، والطبّ، والتنجيم (الأحكاميات)، والكلام (الجدليات)، وعلم النفس (النفسيات)، والسياسة، والآثار العُلويّة (الاحداثيات)، وعلم الأقاليم (الأبعاديات)، والتقدّميات، والكيمياء[٢٢].

لقد حاكت كتابات الكندي جميعها جوهر الفلسفة اليونانية، واستمدّت منها حتى في تعريف الفلسفة، فقد حذى الكندي حذو اليونانيين في تعريفها استناداً إلى رسالة الفلسفة الأولى ـ التي أعدّها للخليفة المعتصم ـ حيث حدَّ الفلسفة بالعلم بحقائق الأشياء على قدر الطاقة البشرية، وعدّ الفلسفة الأولى: العلم بالحقيقة الأولى التي هي علّة العلل[٢٣]، وبعبارة أخرى: اعتبر الكندي الميتافيزيقيا ـ وبنمطية أرسطية ـ علماً بعلل الأشياء، وهكذا في المفصليات الفلسفية الأخرى كالعلل الأربع: المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية، وكذلك الاستفهام بـ (هل، ما، أي، لم)، ومثلها الأبحاث المرتبطة بالمقولات العشر، والكليات الخمس، والمباحث الأخرى، حيث بدت إسقاطات الفلسفة اليونانية على جميع السياقات بارزةً.

لقد كان الكندي يجهر بهذا الاقتباس من الفلسفة اليونانية، ويُكثر من الثناء على آباء الفلسفة الأوائل، وكان يُصرّ على أن الهدف هو بلوغ الحقيقة والظفر بها مع غض النظر عن لون الاتجاه الذي يتبنّاها أو تتكوّن في سياقاته المعرفية[٢٤].

وما يُسجّل على فلسفة الكندي بوجهٍ خاص يتجسّد في ابتعادها عن الحكمة العلويّة وعناصرها المتألّقة، وهو ما يبرهن تسرّب الشكوك الدينية لتلميذه أحمد بن طيب، والتي تبلورت على شكل زندقة عقائدية راح يعرضها على الخليفة آنذاك، وقد تحدّث وبشكل دوري ومن خلال رسائل متعدّدة عن «دجل الأنبياء»، أعاذنا الله.

ولم تتوقّف الحركة السلبية للفعل الفلسفي عند ابن طيب، بل تمثّلت هذه المرّة بمن هو أشدّ إيغالاً في تبنّي الأضاليل والزندقيات، والمعروف بابن الراوندي، الذي ظهر قرابة عام (٢٩٧هـ)؛ حيث أبدى إنكاراً للمنظومة الدينية العقيديّة برمتها، ورأى أنّ

صياغة أجوبة عقلانية مقنعة حول وجود الله أمر مستحيل، هذا فضلاً عمّا تملّكه من شك وارتياب في الوحي والمعجزة، واعتقاده ببطلان الحكمة الإلهيّة وبقِدَم العالم، وتفضيله المبادئ الثنوية على الأسس التوحيدية[٢٥].

بعد ذلك، ارتسمت على مُحيّا الفعل الفلسفي الإسلامي خطوط الأفلاطونية المحدثة، عبر السياقات الفلسفية التي نحتها الفيلسوفان الكبيران: الفارابي وابن سينا، اللذان يسجّل لهما قَدَم السبق في صياغة القضايا الميتافيزيقية، وبنائها ضمن نظام فلسفي رصين شديد التعقيد والتفصيل، وبالإضافة إلى انتهالهما من الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، سعى هذان الفيلسوفان اللامعان إلى بناء منظومة فلسفية جديدة، بالاعتماد على المعطيات والتعاليم الدينية، والعمل على ترميم صدوع المعرفة الدينية التي تكوّنت عبر ثغرات فلسفة الكندي.

وقد تألّق إبّان الحكم البويهي، في القرن الرابع الهجري، وفي مدينة البصرة بالتحديد، نجمٌ آخر في سماء المعرفة الفلسفية، تمثل في الحركة الفلسفية ـ الدينية، التي أطلقت على نفسها اسم «إخوان الصفا»، وقد تشكّلت هذه الحركة من علماء إسماعيليين بارزين، أخذوا على عاتقهم تأليف اثنتين وخمسين رسالة فلسفيّة ورسالة جامعة موسوعية، وقد طفحت هذه الرسائل بالأفكار الإفلافيثاغورية المحدثة، وتمّ تقسيمها إلى أربع مجاميع: المجموعة الرياضية، والمجموعة الطبيعية، ومجموعة علم النفس، والمجموعة العقلية الكلامية ـ الشرعية، وقد كان لهذا النشاط الفلسفي دورٌ كبير في انتعاش الثقافة الفلسفية في القرن الرابع الهجري، وممّا لا شك فيه هناك شخصيات مبرّزة كانت قد أسهمت في هذا الازدهار مثل أبي حيان التوحيدي ومسكويه ويحيى بن عدي.

إنّ مسيرة الفلسفة في العالم الإسلامي تظهر أنّه ورغم التقدّم الكبير الذي شهدته الفلسفة عمّا كانت عليه في عصر الكندي، غير أنّ معدّل تواصل وارتباط الفلاسفة الإسلاميين بالحكماء اليونان المبرّزين كان يشهد تزايداً ملحوظاً، يواكبه ـ من جهة ثانية ـ تصاعدٌ كبير وارتفاع ملفت في حجم ارتباط هؤلاء الفلاسفة بالإسلام وبالتعاليم الدينية، وقد تجلّت ذروة هذه العلاقة الثنائية في مصنّفات الملا صدرا الشيرازي، علماً أنّ تنامي الفاعلية العقلانية في حقلي: الفلسفة والكلام كان

مُستمداً من مصنفات الفارابي وابن سينا والسهروردي.

لقد بلغت العلاقة والتأثّر بالفلاسفة اليونان حداً دفع فيلسوفاً بمكانة ابن رشد الأندلسي، شيخ فلاسفة القرن السادس الهجري، ليقف مدافعاً بوجه الحملة التي شنّها الغزالي على فكر ابن سينا الأفلارسطي الجديد، حيث راح يذبّ عن فلسفة أرسطو، بل تجاوز نشاطه في هذا الإطار حدود الدفاع ليتبلور على هيئة نشطة دؤوبة متنوّعة تجمع بين الشرح والتفصيل في تناول غوامض الفلسفة المشائية، ممّا أدى إلى بعث الحياة فيها مجدّداً.

الآن، وبعد أن اقتفينا أثر النشاط الفلسفي وظروفه وحجم الرهانات والتحديات التي أحاطت بعملية نضجه وتحوّله، أرى ضرورة امتداد آفاق آليات القراءة الفاحصة وأدوات التحقيق المثابر إلى ما هو أبعد من نطاق سياقات الفلاسفة اليونان وشروحات مصنّفاتهم؛ ليشمل هذا التنقيب المعرفي مكوّنات الفلسفة الغربية الحديثة، ويتواصل مع معطيات الاتجاهات المتنوعة للفلاسفة العقليين والتجريبيين، بل وحتى الشكوكيين والنسبيين وصيانة مكتسباتهم. والصيانة لا تعني بالضرورة قبول وتبنّي هذه المعطيات بقدر ما تسهم في توسيع وتضيج مديات الفعل الفلسفي الإسلامي، ومن النماذج البارزة في هذا السياق التأمّلات الهادرة لديكارت وجون لوك وهيوم في حقل علم المعرفة على المستويين: التصوري والتصديقي، ونتاجات الفلسفة السياسية مع هوبز وهيوم، وموضوعات فلسفة الأخلاق مع كانط، والتصورات المعمّقة حول معرفة الإنسان للمفكّرين الفرنسيين، كروسو، وظهور فلسفة التاريخ على يد بوسيه وفيكو ومونتسكيو وفلتر، ومباحث فلسفة الدين مع شلايرماخر وشوبنهاور، وكذلك الرؤى والتصوّرات التي تبناها الفلاسفة الوجوديون حول معرفة الإنسان والمواقف الكبرى تجاهه، ثمّ النشاطات العلمية في حقل الألسنيات والتأثيرات اللغوية في الفلسفة التحليلية، ثُمّ عَمَلانية الفلاسفة البراغماتيين مثل ببرس، وجيمز، وشيلر، وجون ديوي، والمواجهة الكبيرة التي خاضها المذهب الواقعي أمام المذهب المثالي على يد فلاسفة الواقعية كمور وراسل في إنجلترا وأمريكا، فممّا لا شك فيه أنّ دراسة وسَبر أغوار هذه الاتجاهات وحَلحَلة عناصرها يعود بالنفع الكبير على الفلسفة الإسلامية، ويسهم بشكل بالغ في نضجها وتطويرها.

قد يبدو التجاهل الكبير الذي تبديه الفلسفة الإسلامية لوضع إجابات محدّدة وموضوعيّة للتساؤلات الكبرى التي تتبنّاها الاتجاهات الفلسفية الغربية الحديثة كالماركسية والليبرالية والفيمينية وغيرها أحدَ الأسباب البارزة وراء جنوح المفكّرين المحليين نحو تلكم المذاهب، ومن الشواهد البارزة على ما أدّعيه أنّه ما إن شمّر الفيلسوف العلامة الطباطبائي عن ساعدي الهمّة وراحت تتكامل على يديه بُنية الفلسفة الصدرائية المحدثة واضطلاعه من جهة أخرى بوضع إجابات رصينة على إشكاليات علم المعرفة ومعرفة الوجود الماركسية من خلال رائعته الشهيرة «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، حتى اتجهت أنظار عدد كبير من المفكّرين المحليين نحو هذه الفلسفة ومكوّناتها الرصينة، والإفلات من قبضة فخاخ ودهاليز الفلسفة الغربية الموبوءة.

ولست أحلّق بجناحي تصوراتي إلى الفضاءات المستحيلة عبر الاعتقاد بأنّ الفلسفة الإسلامية إذا ولجت ميادين الفلسفة الغربية العظيمة فإنّ بوسعها أن تأتي بمعجزة موسى الكليم عليه السلام وتدفع بعجلة الفلسفة الغربية الغارقة في وحل الشكوكية، ومتاهات أنفاقها المظلمة، إلى سماوات القطع واليقين، وتسجّل انسحاب آخر عنصر فلسفي غربي من ساحة المعترك الفكري العالمي، لكن ما لا شك فيه أيضاً أنّ المواكبة والحضور والتواصل مع الفعل الفلسفي الغربي يسهم إسهاماً كبيراً في انتشال المثقفين والمفكّرين من متاهات الحيرة والتردّد، ويعمل على تحريرهم من أصفاد الأفكار الضالة المرهقة.

كما أنّ الاهتمام بالفلسفات الغربية المضافة مثل: الفلسفة الرياضية، وفلسفة العلم، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة العلوم الاجتماعية و.. بوسعه أن يلعب دوراً كبيراً في تضيجها؛ إذ إنّ في آليات الفعل الفلسفي الإسلامي مثل المنطق، والفلسفة، والكلام، والأصول و.. جملة من المعطيات والمنجزات التي يمكنها أن تجيب على عدد من تساؤلات الفلسفات المضافة وعلوم الدرجة الثانية، وتعمل على تكوين أرضية خصبة بوسعها بلورة مجموعة إجابات تستوعب التساؤلات الأخرى.

وعليه؛ فالمقترح الخامس يتجسّد في ضرورة متابعة الآباء الأوائل للحكمة، استطاعوا بجهودهم الجبارة وروحهم المغامرة التماهي مع الفلسفة اليونانية القديمة،

والتوفر على رؤى ونظريات فلاسفتها الكبار؛ ليؤسّسوا بذلك صرح منظومة فلسفية جديدة، ثم ليتركوا بصماتهم واضحة ـ عبر هذا المنجز العظيم ـ على الفلسفة الغربية، مما يلقي بمسؤولية كبيرة على عاتق فلاسفة الإسلام المعاصرين تتمثّل في ضرورة مواكبة الفعل الفلسفي الغربي والاقتباس ـ على أقلّ تقدير ـ من تساؤلاته الهادرة التي تنبثق من عمق الهمّ الإنساني المعاصر، ليُسهموا في نضج الفلسفة الإسلامية وعصرنتها؛ كي يتمكّنوا في المستقبل من التأثير في الفلسفة الغربية الحديثة.

ورغم إدراجنا المقترح المتقدّم تحت إطار إشكالية الآلية المعرفية في الفلسفة الإسلامية، إلاّ أن المحنة العظمى تكمن في الأزمة التي تنشأ من غربة الذات، والتغرّب والتقليد الأعمى للغرب، والذي ابتلي به قطاع كبير من المثقفين المحلّيين؛ مما يجعل المسؤولية مضاعفة على المفكرين والعلماء ذوي الاطلاع على الفلسفة الغربية والإسلامية، في ضرورة حث الخطى ومضاعفة الجهود والحذو حذو الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق، والملا صدرا، في الاستمداد من فلاسفة الأمم لِيُنْضِجوا ويُعلوا صرحَ الفلسفة الإسلامية، وألاّ يقعوا ـ كما وقع السرخسي وابن الراوندي ـ فريسة الشك والارتياب وضحايا العدميّة والإلحاد.

مقترحات ختامية للنهوض بالفلسفة الإسلامية المعاصرة

إنّ القيام بأيّ نشاط مفصلي جذري يستهدف إحداث نقلة وتطوير في الفعل الفلسفي الإسلامي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإنجاز المحاور البحثية التالية:

١ ـ استنباط المفاهيم والمعارف العقلية، مثل علم النفس، معرفة الله، علم الدلالة، معرفة المعاد، معرفة الوجود، معرفة العالم، علم المعرفة و.. من النصوص الدينية، وفق منهجية علمية موضوعية بعيدة كلّ البعد عن أساليب التحميل والتطويع القهري للرؤى والنظريات العلمية على النصوص الدينية، والعمل على إجراء مقارنات متقنة بين المعارف الدينية والمعطيات الفلسفية، وفق المدارس الثلاث: المشائية، والإشراقية، والمتعالية.

٢ ـ العمل على إخضاع الفلسفة الإسلامية لدراسة فاحصة بآليات عصرية، وإعادة هيكلة المكوّنات بغية استخراج وتنظيم أبحاثها وفق نسق منطقي، والكشف

عن نقاط الضعف والمثالب، ومحاولة بناء نظريات تنبثق من رحم الرؤية الفلسفية الإسلامية.

جدير بالذكر أنّ مقدّمة هذه الدراسة ينبغي أن تستند إلى رصد وقراءة الفلسفة القائمة وفق آلية فلسفية، ثم حلحلة الفلسفة الإسلامية المدوّنة بآلية باثولوجية من جهة المنهج، التعريف، المحتوى، البُنية المختارة للفلسفة الإسلامية، وكذلك الكشف عن صلة الفلسفة بالعلوم الأخرى.

٣ ـ استلال الفلسفات المضافة من العلوم العقلية الإسلامية بغية توظيفها في مقولات وعلوم، كالمنطق، والفقه، والقانون، والعلم، والأخلاق، والسياسة و.. وفق رؤية تاريخية تحليلية من الدرجة الثانية.

٤ ـ القيام بعملية دراسة وتحليل قيميّة لآراء ومصنفات نُقّاد الفلسفة، مثل التجريبين والوضعيين والوجوديين والقشريين والعقليين الجدد والصوفيين والتفكيكيين والفلسفة التحليلية الألسنية، بغية توظيفها في عملية تجديد بُنية الفلسفة الإسلامية.

٥ ـ قراءة المباحث الفلسفية الإسلامية قراءة عملية تتناغم ومتطلبات العصر السياسية، والاقتصادية، والقانونية، والثقافية، والحضارية، والروحية، والنفسية، والأخلاقية و..

٦ ـ قراءة تاريخ نقد وتحليل الفلسفة الإسلامية، والتدوين الدقيق الموثق لآراء الحكماء والمسيرة التاريخية للفكر، وفرزها وتحليلها من خلال تصنيفها إلى المسألة المحورية والفيلسوف المحور.

٧ ـ الدراسة المقارنة للمذاهب الفلسفية، كعقد المقارنات بين مذاهب الفلسفة الإسلامية وبين المذاهب الكلامية، ومذاهب اليونان القديمة، والمذاهب العرفانية، والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة، ومعطيات العلم الحديث، ثم توضيح وتبويب مدارس الفلسفة الإسلامية، وعقد المقارنات بينها بغية تحديد الفوارق، ونقاط القوة والضعف في الفلسفة الإسلامية.

الهوامش

(١) صدر الدين الشيرازي، شرح رسالة المشاعر: ٤.

(٢) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية ١: ٢٠.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة: ٦.

(٤) راجع: علي سليمي ومحمد داوري، جامعه شناسي كجروي، منتدى الحوزة والجامعة، قم؛ ومحمد حسيني فرجاد، الباثولوجيا الاجتماعية وباثولوجيا الانحرافات، نشر همراه، طهران.

(٥) فردريك كابلستون، تاريخ الفلسفة ٥: ٩١ ـ ٩٣، الفلاسفة الإنجليز، ترجمة: أمير جلال الدين أعلم، طهران، دار العلم والثقافة ودار النشر سروش، ١٩٩٦م.

(٦) المصدر نفسه: ٢٨١ ـ ٢٨٦.

(٧) المصدر نفسه: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٨) المصدر نفسه: ٢٨٧ ـ ٣٠٥.

(٩) محمد علي فروغي، سير حكمت دار اروپا: ٤٦٨ وما بعدها، تصحيح: امير جلال الدين اعلم، طهران، دار نشر البرز، ١٩٩٨م.

(١٠) المصدر نفسه: ١٢٧ ـ ١٣٠.

(١١) لقد اعتمدنا هنا على المصادر التالية: فلسفة عمومي بل فولكيه، وأسس الفلسفة والمذهب الواقعي، للعلامة الطباطبائي مع تعليقات الأستاذ مطهري؛ وتاريخ الفلسفة، لفردريك كابلسون ج٤ و٥؛ والأسس المنطقية للاستقراء، للشهيد الصدر.

(١٢) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفة: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(١٣) المصدر نفسه: ١٩٩.

(١٤) يسعى كاتب المقال إلى تقديم دراسة موسّعة بهذا الصدد، تستهدف الإلمام بعدد أكبر من الأدلة والشواهد التي تثبت تأثير الفلسفة على بقية العلوم، إن شاء الله.

(١٥) الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٦٣، المرحلة الحادية عشر، الفصل الرابع عشر.

(١٦) توحيد الصدوق: ٤٠٢.

(١٧) نهاية الحكمة: ٣١٦ ـ ٣١٧، المرحلة الثانية عشر، الفصل العشرون.

(١٨) توحيد الصدوق: ٤٣٥.

(١٩) نهاية الحكمة: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢٠) توحيد الصدوق: ٢٩٣، باب تفسير حروف الآذان والإقامة، الحديث الأوّل.

(٢١) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة: ٥ ـ ٦، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.

(٢٢) المصدر نفسه: ١٢٥؛ وابن النديم، الفهرست: ٣٧١ ـ ٣٧٩.

(٢٣) أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية ١: ٩٧، القاهرة.

(٢٤) المصدر نفسه: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢٥) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٦٢ ـ ١٦٣.

المنهج السيكولوجي في إثبات وجود الله

دراسة نقدية مقارنة لمناهج إثبات المبدأ

د. السيد محمد علي ديباجي (*)

المقدمة

الله أمل منشود يتحراه الإنسان عبر سبل متعدّدة، ينتمي بعضها لحيّز الفعل والعمل، ويختصّ بعضها الآخر بدائرة العقل والنظر. وثمة في دائرة النظر والعقل أنماط من الثيولوجيا يتاح تصنيفها إلى نوعين رئيسين: الطرق الدينية والأدلة الفلسفية. والطرق الدينية تطرح في النصوص المقدسة أو من قبل المفكرين المتدينين (علماء الكلام مثلاً)، أضف إلى ذلك أن كثيراً من الاتجاهات الفلسفية في معرفة الله مستمدة من أفكار وتعاليم الديانات الإلهية، كما أن الطرق التي تحدّثت عنها الأديان لها ـ عموماً ـ مرتكزاتها العقلية والفطرية. إذن، ثمة مساحات مشتركة بين النوعين. وربما امتزجت هذه المساحات المشتركة في عصرنا الحاضر بالدراسات العلمية وتطورات المعرفة البشرية لتتمخّض عن أشكال لافتة من سبل معرفة الخالق.

نحاول في بحثنا هذا ـ عبر استلهام آية من القرآن الكريم ـ مناقشة أحد السبل الدينية لمعرفة الله، وهو سبيل يمكن أن يصنف على الرؤية السيكولوجية رغم عدم خلوّه من عناصر دينية وفلسفية. ولا ريب أن التعاليم القرآنية ـ رغم كل ما فيها من إيجاز وبساطة ـ تتوفر على أعماق هائلة ومجهولة في المجالات النظرية والعلمية يمكن التعرف عليها أكثر فأكثر بمرور الزمن وتقدّم العلوم البشرية. وفي نطاق معرفة الصانع بالخصوص، كانت بعض هذه التعاليم ينبوعَ إلهام للبراهين والأدلة وسبل معرفة الله على امتداد تاريخ الفلسفة والكلام الإسلامي، أو كانت بحد ذاتها سبيلاً

(*) أُستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران.

ودليلاً مستقلاً لإثبات وجود الله. وينبغي في هذا الخضم عدم إغفال الرؤى أو المناحي العلمية في التعاطي مع هذه التعاليم. وما نحاول تسليط الضوء عليه في هذا البحث من بين مختلف هذه المناحي العلمية هو المنحى السيكولوجي الذي يتسنّى ملاحظة غيابه عن الإلهيات الإسلامية المعاصرة بكل وضوح. وبمراجعه سريعة للاهوت المسيحي يمكننا التأكد من أن هذا المنحى قد احتلّ مكانته فيه بفعل الضرورة التاريخية، وبعبارة ثانية: دفع المسار الثيولوجي ونقده في الثقافة المسيحية بنحو اضطراري ومحتم صوب علم النفس وما بعد علم النفس (باراسيكولوجيا)، بينما لم يتوفر مثل هذا الاضطرار والحتمية في الإلهيات الإسلامية. ومع ذلك يمكن أن يفضي الاهتمام بهذا المنحى فيها إلى إثرائها وتنضيجها.

ومن المناسب ـ لمناقشة هذه الفكرة في بحثنا الحالي واستعراض السبيل السيكولوجي المومى إليه ـ مراجعة السبل المتقدمة لمعرفة الله على نحو الإجمال. وهكذا يتوزع بحثنا إلى قسمين: مراجعة السبل والأدلة والبراهين المجترحة في الماضي لإثبات الله ومعرفته في التراثين: المسيحي والإسلامي، وبالمقدور عبر هذه المراجعة المقتضبة مقارنة مسار البراهين الثيولوجية في هذين التراثين ورصد حركتها التكاملية وتنوعها وصنوفها واستخلاص مكانة المناحي المختلفة فيها.

أما القسم الثاني، فيختصّ بالمحور المشار إليه، وهو السبيل أو الدليل السيكولوجي على وجود الله.

١ ـ تاريخ البحث عن الله في الديانتين: المسيحية والإسلامية

١ ـ اللاهوت المسيحي

بالمستطاع تقرير ثلاث مراحل في اللاهوت المسيحي إنْ من الناحية التاريخية أو من حيث المنهج: القرون الوسطى، والعصر الحديث، والحقبة المعاصرة. هذا رغم أن براهين معرفة الله تتوزع عادةً ـ من حيث الموضوع ـ إلى خمسة أبواب هي: علم الوجود، وعلم الكون، وعلم الغايات، والتجربة الدينية، والأخلاق.

١ ـ ١ ـ القرون الوسطى

مع أن اللاهوتي المسيحي الكبير القديس أغسطين أسهب في الحديث عن الله

في كتابيه الرئيسيين: «الاعترافات» و«مدينة الله»، لكنه لم يبذل جهداً في اكتشاف وتقرير براهين إثبات الله[١]، وطبعاً يمكن استخلاص أدلة إثبات وجود الله في كتاباته مستمدّةً مِن رؤيته العامة للعالم[٢]. وبعد نحو ستة قرون من أغسطين ظهر في اللاهوت المسيحي القديس أنسلم ليقدّم برهاناً خالداً في إثبات الخالق. والواقع أنه قدّم برهانين في هذا المضمار: أحدهما البرهان المصطبغ بطابع الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والقائم على أساس مراتب الكمال، وثانيهما البرهان المعروف بالبرهان الوجودي أو البرهان الأنطولوجي. وقد أضفى أن سلّم نفسه أهميةً أكبر على البرهان الوجودي وصاغه في كتابه المهم «بروسلوجيوم» بعدة أشكال.

وقد قيل حول أهمية برهانه الوجودي: إنّ الدراسات الثيولوجية لكبار المفكّرين المسيحيين نظير بونافنتوري (المعاصر لتوما الأكويني) ودانز سكوتز تأثرت بمنهجه. يقول آتين جيلسون: «ظهر البرهان الوجودي منذ القرون الوسطى فما بعد بأشكال مختلفة، وأعيدت صياغته من جديد في مذاهب ديكارت، ومالبرانش، وليبنتس، واسبينوزا، وحتى في فلسفة هيغل[٣]. وبدوره ذهب جون هيغ إلى أن هذا البرهان ـ ولأسباب عدّة ـ أهم برهان فلسفي بين براهين إثبات الله، ويمتاز بجاذبية دائمة، إذ لايزال لحدّ الآن علي نفس درجة الجذابية والإمتاع التي كانت له في القرون الوسطى[٤].

وخلاصة برهان أنسلم هي أننا نستطيع أن نتصوّر في أذهاننا شيئاً لا يمكن تصوّر أكبر منه، بيد أن هذا الشيء لا يمكن أن يكون في الذهن وحسب؛ لأنه إذا كان في الذهن فقط كان مفتقراً لأية حيثية أو شأن خارجي، ومعنى ذلك أن بالإمكان وجود شيء في خارج أذهاننا أكبر من الشيء الذي تصوّرناه في أذهاننا، وعليه لن يكون ما تصوّرناه هو فعلاً الشيء الذي لا يمكن تصوّر أكبر منه، وهذا خلاف الفرض. وبالتالي سيكون الشيء الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه موجوداً خارج الذهن بالإضافة إلى وجوده في الذهن نفسه، وهو الله[٥].

لم يذكر لآلبرت الكبير الذي أطلق عليه لقب أرسطو القرون الوسطى، دليل مبتكر أو برهان خاص لإثبات وجود الله، غير أنّ تلميذه الفذ توما الأكويني الذي ترتقي أهميته إلى القديس أغسطين، سجل في كتابه المعروف (خلاصة اللاهوت) خمسة براهين لإثبات الله مستقاة من الفلسفة الأرسطية والثقافات الأفلاطونية

المحدثة، والمسيحية، والإسلامية، وهي: برهان الحركة أو التغيير[٦]، وبرهان العلية[٧]، وبرهان الإمكان[٨]، وبرهان درجات الكمال[٩]، وبرهان النظم[١٠]. ولا يعود إبداع الأكويني في هذه البراهين إلى أصلها بل إلى نمط تقريرها وتبيينها، والظاهر أنّ هذا التبيين غير متكافئ الجودة في جميعها، أي أنه كان يجنح أحياناً إلى التوفيق والانتقاء بدل الإبداع؛ فالبرهان الأول عنده هو برهان المحرّك بلا حركة لأرسطو، والثاني مزيجٌ من مفهوم العلّة الفاعلية والغائية وبرهان الوسط والطرف لابن سينا، أمّا الثالث فهو برهان الوجوب والإمكان بروايته هو ممتزجاً بمفهوم الحدوث الزمني، لأنه يقول أثناء برهنته على وجود واجب الوجود: ..يمكن القول: إنه لم يمكن ثمة شيء في زمن معيّن.. وإذا لم يكن ثمة شيء في زمن معيّن فمن المستحيل أن ينبثق شيء من اللاشيء وبهذا لن يكون ثمة أيّ شيء حتى في هذا الحين، وهو قول باطل طبعاً؛ إذاً لا يتسنّى القول: إنّ كل الموجودات ممكنة الوجود، إنما يجب أن يكون هناك شيء ضروري وواجب الوجود..؛ ومن الجلي أنه يتذرّع هنا بالحدوث الزمني للممكنات لتأكيد حاجتها إلى الواجب. أمّا برهانه الرابع فهو مستقى من برهان درجات الكمال لأنسلم في كتاب monologion، وفي هذا البرهان نستنتج من الدرجات الكمالية للأشياء ـ والتي نقول عنها: إن هذا الشيء حسن أو مفيد أو أصيل ـ أنها تكتسب معانيها بالنسبة لنا من مقارنتها بموجود له أرقى درجات هذه الصفات الكمالية؛ فهو الأحسن، والأنفع، والأكثر أصالةً و.. إذاً لابد من وجود الموجود الذي يتحلّى بأرقى درجات هذه الكمالات وهو الله. أمّا البرهان الخامس فهو من ابتكاراته نفسه لكنه يقوم على أساس علم الغايات الأفلوطيني، وخلاصته أننا نستطيع التوصل عبر فاعلية الأشياء وأنشطتها إلى معرفة الهدف الذي خلقت من أجله، إنها أشياء تفتقر للعلم والمعرفة، ومن ثمّ فهي لا تتحرّك صوب غاياتها من تلقاء نفسها، ولا يمكنها ذلك بفعل الحظ والصدفة، إنما هناك موجود عاقل يوجّهها نحو غاياتها، وهو الله[١١].

٢ ـ ١ ـ العصر الحديث

برز في هذا العصر تياران مختلفان في مجال معرفة الله؛ تمثل التيار الأول بفلاسفة عقليين مثل ديكارت، وليبنتس، وباسكال؛ فديكارت يستنتج وجود الله من الإدراك الواضح لتصوّر الله أو مفهوم الله. ويتحدث ليبنتس عن التبيان الذاتي[١٢]

لوجود الله (الاعتماد على مبدأ الجهة الكافية). أما باسكال الذي هاجم براهين إثبات الله وشدّد على أهمية الإيمان، فأطلق نظريته المعروفة «المراهنة» على حدّ تعبير كابلستون، مقدماً دليلاً لإثبات وجود الله[١٣]، فحواه أن وجود الله ينطوي علي احتمال أكبر قدر من المنفعة وأقل قدر من الضرر[١٤]؛ وهكذا قدّم هذا الفريق من الفلاسفة والمتكلّمين براهين جديدة مؤسّسين للاهوت جديد (علم كلام جديد).

الفريق الثاني على هذا الصعيد تمثل بالفلاسفة والأدباء والعلماء الذين أُطلق على تصوّراتهم حول الإله اسم «اللاهوت الطبيعي»، وقد سجلوا حضورهم على صعد شتى منذ عصر النهضة، بل حتى قبل ذلك، إلى نهايات القرن الثامن عشر وبواكير التاسع عشر. وكان من ألمعهم فولتيير، ومونتسكيو، وغاليلو، ونيوتن، وروبرت بويل، وجون راي، ووليام بالي، والفكرة الرئيسة لدى هؤلاء الطبيعيين هنا هي أن بالمقدور معرفة الله وحكمته عن طريق النظر الدقيق في الطبيعة، ولا حاجة بنا من أجل ذلك إلى اللاهوت الوحياني. وبالطبع لم يكن هؤلاء يشكّلون جماعةً منتظمة ذات معتقدات متماثلة متشابهة، إنما يمكن رصد أشخاص من بينهم ـ نظير نيوتن ـ لم يتزحزح إيمانهم بالله والمسيح كما ترويه الأناجيل، لكنهم سعوا إلى تكريس دعائم المسيحية علمياً. كما نجد منهم شخصيات هاجمت اللاهوت الوحياني وأنكرت عليه، وقد ركّز الطبيعيّون جميعهم على برهان النظم وإتقان الصنع، وانبرى نيوتن في كتاب «البصريات» للدفاع علمياً عن صفة النظام في العالم ودلالتها على حكمة الخالق، وأطلّ جون راي (عالم النبات) في كتابه «حكمة الله تتجلّى في آثاره»[١٥] بنظرة علمية على إتقان الصنع. وقدم وليام بالي في كتابه «اللاهوت الطبيعي»[١٦] نماذج لظواهر طبيعية بوصفها أدلةً على وجود الله، وقال روبرت بويل: إن العلم رسالة دينية تتمثل في الكشف عن أسرار الطبيعة التي أودعها الله في العالم[١٧]. وعموماً اهتم هؤلاء الفلاسفة والعلماء بهدفية الطبيعة ونظامها والتنسيق في العالم ككل واحدٍ يعبر عن أشكال مختلفة من برهان النظام اطلقوا عليها اسم البراهين الغائية[١٨].

٣ ـ ١ ـ القرن العشرون

شهد القرنان الثامن عشر والتاسع عشر نقّاداً نظير ديفيد هيوم، وتشارلز داروين، وعمانوئيل كانط وجّهوا مؤاخذاتهم لكافة براهين إثبات وجود الله تقريباً،

تلك التي تعود إلى القرون الوسطى أو العصر الحديث، أو أطلقوا مناهج أضحت فيما بعد أساساً لنقد البراهين؛ وكنتيجة لأفكار هؤلاء وأعمالهم ابتعدت دينيات القرن العشرين عن العقل الميتافيزيقي، وكذلك عن النزعة الآلية الديكارتية والنيوتنية (mashinism)، كما نأت حتى عن اللاهوت الطبيعي. وعوضاً عن ذلك تفتحت في الثيولوجيا المسيحية آفاق جديدة يمكن تسميتها بالمنحى الداخلي[١٩] أو الأنفسي، هذا على الرغم من أن بعض هذه الأفكار لم تكن داخلية محضة، إنما تتوزع على كلا الحقلين: الداخلي والخارجي أو الأنفسي والآفاقي، أضف إلى ذلك أن بالإمكان ملاحظة الروح التجريبية في شطرٍ من هذه الأدلة. وهكذا جاء شلايرماخر بنظرية التجربة الدينية، ورودولف بولتمان بمعرفة الذات الوجودية، وكارل هايم بتوكيداته على المجال النفسي، وتيليخ باللاهوت المنتظم، وكريكجارد بالثيولوجيا الأنفسية، ووايتهايد باللاهوت القائم على فلسفة الحركة[٢٠]، كما قدّم بعضهم اللاهوت المعتدل[٢١]، فيما ركّز فلاسفة آخرون على الأخلاق الإنسانية، محاولين ـ كلّهم ـ إحياء الثيولوجيا بلغة جديدة أو الدفاع عن الإيمان الديني حيال تيارات الإلحاد واللادين والنقود العلمية والفلسفية. وطبعاً لم يتحرك بعضهم في أفكارهم الجديدة هذه انطلاقاً من المحفّزات المذكورة بمقدار ما أرادوا اجتراح بديل للاهوت التقليدي.

استوعب هذا التيار طيفاً واسعاً من التصورات والأفكار الدينية، امتدّ ما بين مؤمنين متعصّبين نظير جون بيلي، وفلاسفة عظام مثل وايتهد وكريكجارد. والمهم هنا هو الأبعاد الداخلية والنفسية في هذه التصورات. ويمكن القول: إن هذا التيار انطوى على ضرب من العودة إلى اللاهوت الوحياني[٢٢]؛ إذ نلاحظ مثل هذه العودة في أعمال الكُتّاب الإنجيليين[٢٣]؛ فجون بيلي ـ على سبيل المثال ـ أحد رموز هذا التيار ويعتبر في كتابه «معرفتنا لله» أنّ العهدين: القديم والجديد خاليان من براهين تثبيت وجود الله، ويقول: إن الله في العهدين: الجديد والقديم وجودٌ متفرد ينبغي معرفته عبر توجّه الروح والنفس الإنسانية إلى ذاتها[٢٤].

ومعظم التصورات المومى إليها كانت بمثابة السبل والأدلة لمعرفة الله أو أنها مثلت دفاعاً عن الإيمان المسيحي، ولم تكن براهينَ لإثبات وجود الله، لكن سرعان ما ظهر نقّاد جدد كبرتراند راسل، وجون هاسبرز، وجي. ال. مكي و.. وبعض

الوضعيين المنطقيين كرودولف كارناب وألفرد جولز آير وجهوا حراب نقدهم وإشكالاتهم لهذه التصورات والأفكار الجديدة. كما ساهمت طائفة من الباحثين الدينيين نظير هيبورن، وانطوني فلو، وراشدال، وفايندلي و.. في تكوين الأفكار الأخلاقية ومعطيات التجربة الدينية ذات الصلة بوجود الله منذ زمن كانط وحتى زماننا الراهن. لقد ركّز هؤلاء النقّاد على محاور معينة مثل توفر القضايا على معنى، وقابلية التحقيق والتثبّت، وقضية الشر، والمعنى الملتبس للالتزام الأخلاقي، فبادرت ثلّة من الوضعيين إلى تأكيد أنّ القضايا الدينية ـ ومنها القضايا الدالة على وجود الله أو الإيمان بوجود الله ـ خالية من أيّ معنى، وذهب فريق آخر منهم إلى اعتبار تلك القضايا غير قابلة للتحقّق والاختبار، وانبرى آخرون ـ مثل راسل ومكي ـ إلى إحياء إشكالية الشر زاعمين تعارضها مع وجود إله قادر خيّر. وبالتالي ميّز لفيف من هؤلاء المفكرين بين الالتزام الأخلاقي وبلوغ الكمال، كما ميّزوا بين استساغة فرضية وجود الله بدافع الركائز الأخلاقية وحقيقة وجوده، معتبرين البراهين الأخلاقية لكانط وغيره في إثبات وجود الله غير كافية ولا ناهضة؛ وعلى سبيل المثال نجد هـ. بي. اوين مثلاً ينقد في كتابه «البرهان الأخلاقي للثيولوجيا المسيحية» البراهين الأخلاقية، مؤكّداً أنّ أيّاً منها لا يمثل شرطاً لازماً وكافياً للإيمان بالله، بل طفق يتحرّى أساساً عقلانياً للأخلاق كي يستطيع عن هذا الطريق البرهنة على وجود الله.

وهكذا، انطلقت موجة جديدة من الثيولوجيا تدافع عن عقلانية الإيمان بالله والردّ على مؤاخذات الفلاسفة وانتقاداتهم، وكانت بعض النقود تتعلّق بتفاصيل البراهين، بينما ارتبط بعضها الآخر بفكرة تعذّر البرهنة[٢٥] على وجود الله. أما إجابات المنافحين ففضلاً عن إعادتهم تشكيل البراهين، كانت تختتم عادةً بفكرة أن «السعي الفكري البشري لإثبات وجود الله سعي معقول، ولإثبات عقلانية وجود الله يمكن القول: إنّ مفهوم الله ليس ممتنعاً بالذات ولا هو ممتنع منطقياً»[٢٦]. وكان للدليل «التوفيقي»[٢٧] الذي عرضه بعض المنافحين طابع الدفاع عن عقلانية الإيمان بوجود الله، ويبدأ هذا الدليل بالقول: رغم أن أياً من براهين إثبات الله غير مقنعة بمفردها، لكن قد تستطيع بمجموعها التدليل على معقولية الإيمان بوجود الله، وعلى حدّ تعبير بيلين فإن: «البرهان التوفيقي يقول: إن الإيمان بالله يوفر أسلوباً

للتوفيق بين الإلماحات المختلفة لهذه الاستدلالات في إطار تصوّر واحد، كما يزعم هذا البرهان أن عملية التوفيق هذه تفضي إلى أسلوب لفهم الماهية النهائية للحقيقة تفوق بامتياز كل الأساليب الأخرى»[٢٨].

ولأجل بلوغ مثل هذا الهدف، أجاب كابلستون عن العديد من مؤاخذات راسل ونقوده[٢٩]، وردّ بلانتينجا بأدوات الفلسفة التحليلية والرؤى الإيبستمية على إشكاليات آير ومكي، وفعل جيلسون الشيء نفسه حيال نقود الكانطيين الجدد و.. وإلى جانب هذه المنافحات حاول فلاسفة ومتكلّمون ـ عبر إعادة قراءة براهين إثبات الله عند كبار المتكلّمين ـ تقديم براهين جديدة، ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى آتين جيلسون الذي أعاد قراءة براهين توما الأكويني وقدّمها في تقارير جديدة. كما «عرض هارتشون ومالكولم قراءات جديدة لبرهان آنسلم الوجودي»[٣٠].

وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين جاءت كوكبة من الفلاسفة والعلماء نظير جون هيغ، وبارو، وتيبلر[٣١] بطرائق وأدلة أخرى لإثبات وجود الله، وبالمستطاع ملاحظة نتائج جهودهم العلمية والفلسفية في النزعات التعددية[٣٢] والانثروبية[٣٣].

ومن المناحي المهمة في الإلهيات الغربية المنحى الباراسيكولوجي[٣٤] في التعاطي مع قضية وجود الله والإيمان به، والذي ربما كان وليام جيمز أول من تطرّق إليه بأسلوب علمي في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، الأمر الذي عرّضه لطعون العديد من علماء النفس في زمانه.

وكأنموذج، نشير إلى جون هيغ لمحاولته إثبات صحة الإيمان بالله عبر منحى جديد من التعاطي مع التجربة الدينية، ومن خلال رؤية تعدّدية للدين، فكثيراً ما يستعين بالأدوات الباراسيكولوجية، وفي بحثه «التطرّق لفلسفة الدين» يعدّد نماذج محدّدة من الإدراكات فوق الحسية (E.S.P) معتبراً إياها أدلّةً لإثبات المعاد وشواهد مناقضة للنزعة الفيزياوية[٣٥]، ويقول حول إثبات تأثير الله في الإنسان: «تتم هذه العملية عبر الأسرار والرموز العرفانية، بمعنى أن جانباً من ماهيتنا يستجيب للحقّ تعالى تلقائياً وذاتياً، أو أنه قريبٌ منه، بل متصل به وفقاً لبعض التصوّرات»[٣٦]. هذه العبارات لجون هيغ تشي طبعاً بالصبغة الداخلية لمنحاه.

ويمكننا رصد مثل هذه النزعة أيضاً داخل مناخ الأفكار الوجودية حول الله،

حيث يقول أوغدن في كتاب «حقيقة الله»: «يبحث البشر وهم إزاء خطر اللامعنى عن الثقة والطمأنينة.. ولأن الله يدلّ على موجود يسوِّغ ثقة الإنسان بقلبه وروحه، يمكن القول: إنّ الإيمان بالله مما لا مناص منه»[٣٧]. وطبعاً، تبتعد هذه الإلهيات عن الركائز الأساسيّة للإيمان المسيحي إلى درجة لا يعود نعتها بـ «المسيحية» ملائماً، كما أنّ منحاها المتعالي على الطبيعة، يجعل من غير المناسب تسميتها بالإلهيات الطبيعية.

٢ـ الإلهيات الإسلامية

بالإمكان دراسة قضية الله ومعرفته في الإلهيات الإسلامية عبر أربعة محاور هي: القرآن الكريم، وعلم الكلام، والفلسفة، والعرفان (والأخلاق). وسنشير فيما يلي إلى هذه المحاور باختصار لافتين النظر إلى أن القسم الثاني من بحثنا هذا يستعرض دليلاً مستمداً من القرآن الكريم، لذلك فضّلنا تأخير الحديث عن محور القرآن في الإلهيات الإسلامية لكيلا يبتعد عن ذلك القسم.

١ ـ ٢ ـ علم الكلام

تغصّ الكتب الكلامية بالحديث عن الله وصفاته، وقد كان المعتزلة ـ وهم الرعيل الأول من المتكلّمين المسلمين ـ مطّلعين على ملامح الفلسفة اليونانية، لكن حيث إنّ التطرق للفلسفة اليونانية لم يكن محبَّذاً في نظر الغالبية منهم[٣٨]. لذلك شرحوا التوحيد ومعرفة الله اعتماداً على مصدري العقل والقرآن، وقد أبدوا اهتماماً ملحوظاً بالتوحيد إلى درجة أنهم أطلقوا على أنفسهم اسم أهل التوحيد والعدل[٣٩]، بيد أنهم قلّما تحدثوا عن براهين إثبات وجود الله. أما الأشاعرة الذين ظهروا بعد قرنين من المعتزلة فلم يكونوا أفضل حالاً من أسلافهم فيما يتعلّق بقضية إثبات وجود الله، إلا أنّ دراسات كلا الفريقين اشتملت على مسألتين مهمتين هما: «الخلقة» و«الحدوث والقدم» يمكن أن تستخلص منهما بنحو غير مباشر أدلة على وجود الله، وكلتا المسألتين تتطرّقان لقدم الله وحدوث مخلوقاته. ومعنى هذا الحدوث أنّ العالم في بداية ظهوره على الأقل يحتاج إلى الله، وهكذا يُعرَّف الله بوصفه المحدِث، ويوصف العالم بالحدوث، ويسمّى البرهان المستمد من هاتين المسألتين ببرهان الحدوث.

يسوق ولفسون في كتابه (فلسفة الكلام) ثمانية براهين للخلقة من آثار

المتكلّمين المعتزلة والأشاعرة هي: ١ ـ برهان النهايات. ٢ ـ برهان الشبه. ٣ ـ برهان الاجتماع. ٤ ـ برهان الأعراض. ٥ ـ برهان استحالة التسلسل. ٦ ـ برهان التخصيص. ٧ ـ برهان ترجيح الوجود. ٨ ـ برهان الخلود[٤٠] وكما أسلفنا فإنّ هذه البراهين أقيمت في الأساس لإثبات حدوث العالم وحاجته إلى موجود قديم أي الله، إلا أنها يمكن أن توظّف لإثبات وجود الله على شكل قياس مركب.

وأسماء هذه البراهين مستمدّة من المقدمة الصغرى أو مقدّمة القضية الشرطية، ونتيجة هذا القياس أن العالم وموجوداته حادثة، وبتركيب هذه النتيجة مع القضية القائلة: إنّ كل حادث يحتاج إلى محدث، نستنتج أن العالم بحاجة إلى محدث هو الله.

وقد بادر متكلمون كبار نظير الغزالي والفخر الرازي في مضمار الثقافة الأشعرية إلى تسليط الضوء على قضية وجود الله بأدوات أخرى؛ فقد وضع الغزالي رسالة بعنوان «الحكمة في مخلوقات الله عزوجل» تطرّق فيها لوصف حياة وطباع بعض الحيوانات على غرار القائلين بنظم الصنع وإتقانه، ليستدلّ بذلك على وجود الله ويتحدث عن علمه وقدرته وحكمته[٤١]، أما الفخر الرازي فقد استعاضه في كتابيه: «المطالب العالية من العلم الإلهي» و«المباحث المشرقية» ببرهان الإمكان والوجوب لإثبات وجود الله.

وفي تراث الكلام الشيعي، جرى الاعتماد على أسلوب الأئمة المعصومين عليهم السلام وعلى أساليب الحكماء الكبار، إلى جانب تقارير جديدة لبرهان الحدوث عند متكلّمي أهل السنّة، ومن بين هذه التقارير الجديدة يمكن الإلماع إلى تقرير ميثم البحراني ومعاصره ابن داود الحلي[٤٢].

المتقدّمون من متكلّمي الشيعة كالمفضل، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى.. اعتمدوا أحاديث الإمام علي والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام؛ ليستدلّوا بالخلقة والنظام وعظمته على وجود الإله الحكيم. وجاء متكلّمو الفترات التالية كنصيرالدين الطوسي، والعلامة الحلي، وميثم البحراني، واللاهيجي.. ليستعينوا ـ فضلاً عن ذلك الأسلوب ـ ببراهين الحكماء في هذا الميدان، مثل برهان الإمكان والوجوب، وليس بالضرورة بتقرير ابن سينا.

٢ ـ ٢ ـ الفلسفة

لم يأتِ الكندي ـ وهو أول مفكّر إسلامي يطلق عليه لقب فيلسوف ـ ببرهان مستقل لإثبات وجود الله، هذا باستثناء شكل معيّن لمسألة حدوث العالم ورواية لدليل النظم[٤٣]. وبعد ذلك قدم الفارابي مؤسّس الفلسفة الإسلامية برهانَ الوجوب والإمكان المعروف لإثبات وجود الله في كتبه المختلفة، مثل «عيون المسائل» و«آراء اهل المدينة الفاضلة» و«شرح رسالة زينون». وقد أضحى هذا البرهان فيما بعد أساساً فلسفياً مهماً لمفكّرين كبار نظير ابن سينا والملاصدرا.

ويتحدّث ابن سينا أكبر الفلاسفة المشائين المسلمين، في مباحث الطبيعيات عن الله بوصفه علّة العلل والمحرك الأول مستعيناً بأدلّة من قبيل العلية والحركة، إلا أنه يبذل جهده الرئيس في سياق برهان الوجوب والإمكان، ويقرّره في كتابيه: «النجاة» و«الإشارات» تقريراً أدق من تقرير الفارابي. ويرتقي في دقته عند عرض هذا البرهان إلى درجة تقديم برهان الصدّيقين المعروف؛ ففي برهان الصديقين ـ الذي اكتسب عند الملاصدرا والفلاسفة الصدرائيين بعد ذلك صيغاً أخرى ـ يصار إلى البرهنة على وجود الله عن طريق الوجود ذاته، وبعبارة أخرى: لا يحتاج إثبات وجود الواجب إلى شيء سوى وجود الله ذاته، أي لا يحتاج إلى شيء من قبيل أفعاله وخلقه[٤٤].

وقد حظي برهان الصديقين الذي ابتدعه ابن سينا باهتمام شيخ الإشراق السهروردي الذي قرّره تقريراً جديداً في بعض كتبه نظير «حكمة الإشراق» انطلاقاً من نظريّاته الخاصة، وقد اكتسب هذا البرهان عند الفيلسوف الشيعي الكبير الملاصدرا قيمة ومكانة جدّ رفيعة؛ حيث قدم تقريراً جديداً له مرتكزاً إلى مبادئه الفلسفية الأربعة: أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، وبساطة الوجود، وفقر مرتبة الوجود الإمكاني، وقد سمّى هذا البرهان أحياناً طريقاً وسبيلاً ودليلاً إلى الله، واعتبره ـ مضافاً إلى تعريف ابن سينا ـ برهاناً، الطريق فيه إلى المقصود بعينه[٤٥]. ومن بعد الملاصدرا اجترح فلاسفة آخرون منهم الملاهادي السبزواري والعلامة الطباطبائي تقارير جديدة لهذا البرهان، ويوجد حالياً نحو عشرين تقريراً لبرهان الصدّيقين قدم الفلاسفة الصدرائيون معظمها[٤٦].

ومن بين الفلاسفة المسلمين، ينبغي الإشارة أيضاً إلى الطريقة الخاصة لابن

رشد في التوحيد ومعرفة الله؛ فقد كان ابن رشد ناقداً للفلاسفة والمتكلّمين في الشرق الإسلامي ومناهجهم في إثبات وجود الله، وساق في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» دليلين في معرفة الله أسماهما: الاختراع والعناية. كلا الدليلين مستلهم من القرآن الكريم، وفي الدليل الأول (الاختراع) يجري الحديث عن مصدر إيجاد الحياة في الموجودات أو المواد الجامدة، وفي دليل العناية يجري الحديث عن أنّ الإنسان محور كافة المخلوقات؛ إذ إنّ كل شيء قد خلق من أجله فهو المحظيٌّ بالعناية الخاصة من بين كل الأشياء والمخلوقات، وهكذا فإنّ علّة ذلك الاختراع وفاعل هذه العناية هو الله[٤٧]. ويعتمد ابن رشد أيضاً على برهان المحرك الأول لأرسطو ويشرحه.

أما بخصوص الفلاسفة الطبيعيين المسلمين كمحمد بن زكريا الرازي، وأبي ريحان البيروني، فينبغي التنبّه إلى أنهم اعتبروا ـ بسبب مقارباتهم التجريبية للعالم، «ولاعتقادهم أن معرفة ماهية الأشياء لا تحصل إلا بمعرفة الآثار التي تصدر عنها»[٤٨] ـ اعتبروا الله العلّة الأولى والصانع الحكيم، واستدلوا على ذات الخالق بواسطة الصياغة التجريبية لبرهان العلية وبرهان يشبه برهان النظم.

ولابد من استذكار أن براهين إثبات وجود الله في الإلهيات الإسلامية لم تكن بمنأى عن النقد والتجريح؛ فقد كان هؤلاء النقاد إما متكلمين نقدوا الفلاسفة، أو فلاسفة نقدوا المتكلمين، أو متكلمين وفلاسفة وجهوا النقد لأسلافهم، وأحياناً لم يكونوا من الفلاسفة ولا المتكلمين إنما سجلوا مؤاخذاتهم ونقودهم عليهما، ومن هؤلاء النقاد يمكن ذكر الغزالي، وابن تيمية، والفخر الرازي، وابن كمونه ـ وهو فيلسوف يهودي يصنّف على الثقافة الإسلامية ـ وابن رشد، وشهاب الدين السهروردي (غير شيخ الإشراق)، وشيخ الإشراق، والشيخ أحمد الأحسائي، وسواهم.. مضافاً إلى فريق من العرفاء سجلوا ملاحظاتهم ونقودهم بطريقتهم الخاصة على البراهين الكلامية والفلسفية لإثبات وجود الله، واعتبروا بذلك في عداد كبار النقاد، وكثيراً ما أفضت هذه النقود إلى تكامل البراهين التوحيدية وربما تغيير مساراتها.

٣ ـ ٢ ـ العرفان والأخلاق

العرفان والأخلاق في الإسلام مجالات زاخرة بالحديث عن الله، بيد أنها خالية من أيّ تداول حول إثبات وجوده عزوجل؛ فبالنسبة للعارف بالحقّ ليس ثمة في الآفاق

والأنفس سوى الله، والشرط الأخلاقي الأول بالنسبة للمتخلّق بالأخلاق الإلهية هو المعرفة الباطنية والداخلية بالله وليس البحث العقلاني عنه. بعبارة أخرى: يعتقد العارف أن «وجود الله تعالى أوضح من كل الوجودات الأخرى؛ لأنه بيّن بذاته، وظهور الأشياء الأخرى ممكن بواسطته و.. أمّا كنه ذات الحق وغيبُ هويته المطلقة فهذا ما لا ينكشف لأيّ بشر»[٤٩]، ويقول الإنسان المتخلّق: «من نظر إلى نفسه وإلى أفعاله وجد نفسه محتاجاً لغيره.. وإذا علم بما في داخله انبثق في باطنه شوق يدفعه لطلب الكمال، وبهذا سيحتاج إلى حركة لطلب الكمال، وأهل الطريقة يسمّون هذه الحركة سلوكاً[٥٠]، وبداية هذا السلوك ونهايته هي المعرفة التدريجية بالله والمكتملة في كل مرحلة أكثر من اكتمالها في المرحلة السابقة.

وما نقلناه عن الجامي والطوسي بوصفهما مفكّرَين عارفين ومتخلّقين، كان أنموذجاً لتصوّرات العرفاء وعلماء الأخلاق كافّة في الثقافة الإسلامية؛ وعليه ليس الحديث هنا عن براهين وأدلة ولا حتى عن طرق لمعرفة الله، إنما الكلام عن تجلّي الله وسلوك الإنسان لمعرفة تجلّي الله وظهوره في عالمي: الباطن والخارج.

طبعاً، ثمة تباين في الأساليب والمباني الخاصة بمعرفة الله ما بين حيزي: العرفان الإسلامي والأخلاق الإسلامية، على أن مواطن القرب والشبه بين هذين الحقلين أكثر بكثير من مواضع الافتراق.

وقد قارن بعض الباحثين المعرفةَ العرفانية بالله عَزَّ وَجَلَّ بنظرية التجربة الدينية لشلايرماخر، ووجدوا قرباً بين كشوف العرفاء والتجارب الدينية المطروحة في هذه النظرية، كما اعتبر بعضهم نزعة الإنسان إلى الكمال المطلق ـ التي يعدّها العرفاء دليلاً على وصول البشر إلى الله ـ وعبر تحليل عقلي معين، دليلاً على نمط من المعرفة الاستدلالية بالله، وقالوا: «حكم العقل القائل: إننا ننشد الكمال المطلق، يهدينا إلى أنّ متعلق مثل هذا الكمال المطلق [أي الله] لابد أن يكون متحققاً في الخارج»[٥١].

٤ ـ ٢ ـ القرآن الكريم

بنظرة عامة، يتسنّى رصد ثلاثة صنوف من البراهين والأدلة والطرق الدالة على معرفة الله في القرآن الكريم[٥٢]؛ فبعض الآيات القرآنية ذات فحوى قريب من طبيعة البراهين العقلية والفلسفية، وبعضها ذات مضامين تحاكي الأدلة التجريبية أو

الاستدلالات العامة، وثمة طائفة أخرى من الآيات تهدي الإنسان إلى الله فيما يشبه طرائق الشهود والفطرة. ومن الصنف الأول يمكن الإشارة إلى الآيات التي أوردها المفسّرون والمتكلمون أثناء الحديث عن برهان التمانع[٥٣]، وبرهان التمانع يساق للدلالة على وحدة الله طبعاً وليس وجوده. وفي الصنف الثاني هناك العديد من الآيات تتناغم مع دليل النظم وإتقان الصنع[٥٤]. وفي إطار الصنف الثالث أيضاً نطالع العديد من الآيات تذكّر بالصلات القلبية والعاطفية والنفسية بين الإنسان وربه، وتعتبر الأحوال التي يشعر فيها الإنسان بمثل هذه الصلات دليلاً على وجود الله[٥٥]، والسمة التي يمتاز بها هذا الصنف الثالث من الآيات هي تنوّعها واختلافها، فبعضها يدل على سبيل معرفة الله بوضوح ونصوح خاصين، وهناك آيات أخرى في هذا الصنف لا تدلّ على معرفة الله إلا بنحو تدريجي وبمراتب متعددة، بعبارة أبسط: بعض هذه الآيات مجهولة تحتاج إلى مرور الزمن وتطور المعارف البشرية لتتجلى دلالتها على سبيل معرفة الله، والآية التي سنتناولها في القسم الثاني من هذا البحث، يمكن أن تصنّف على هذا النوع من الآيات القرآنية.

ليست هناك خطوط محدّدة تفصل بين هذه الصنوف الثلاثة، إنما قد تكون بينها مساحات مشتركة كثيرة. أضف إلى ذلك أن كل واحد من هذه التصوّرات الثلاثة قد يظهر بأشكال شتى، فأحد طرق معرفة الله مثلاً قد يتبدّى تارة بنحو علمي تجريبي، وقد يتجلى تارة أخرى في صورة نفسية سيكولوجية، وقد يظهر من زاوية ثالثة بلبوس عرفاني.

وكثيراً ما استشهد المعصومون﴿ع﴾ بهذه الآيات وشرحوها في أقوالهم؛ لهذا تتسنّى ملاحظة السبل القرآنية لمعرفة الله في كتب مثل نهج البلاغة، وتوحيد الصدوق، وتوحيد المفضل، بل ربما أمكن استخلاص طرق إضافية من الروايات والأحاديث.

٢ـ الله في آمال البشر ومطامحهم، قراءة سيكولوجية

أشرنا في مقدمة البحث إلى أننا نقدّم في هذا القسم رسم طريق لمعرفة الله استرشاداً بإحدى آيات القرآن الكريم، إنها آية تدلنا على الله في غمرة الآمال

والطموحات البشرية، والمراد من هذه الآمال والطموحات كافة البرامج والتطلعات والخطط التي نفكّر فيها نحن البشر للحياة والمستقبل. إنه طريق يمكن انتزاعه من الآية ١٨ من سورة يوسف واعتباره طريقاً في معرفة الله نفسياً وسيكولوجياً. وبغية تقديم عرض بيّن لهذا الطريق لابد من التطرق لأربع نقاط هي: حديث حول سيرة النبي يوسف، المعنى الأدبي لمفردة «المستعان»، مبدأ منهجي، ومبدأ نفساني سيكولوجي.

١ـ٢ـ تعريف النبي يعقوب لله

جاء في آخر الآية ١٨ من سورة يوسف: «والله المستعان على ما تصفون»، إنها عبارة جرت على لسان النبي يعقوب وهو يخاطب أولاده، وكما نعلم فهم من بعدما ألقوا يوسف في البئر لفّقوا قصةً كاذبة لتبرير غيابه، وكان النبي يعقوب على علم بحقيقة الأمر عن طريق علومه النبوية الخاصة[٥٦] فأجاب عن اعتذارهم وتبريرهم: بل سوّلت لكم أنفسكم أمراً، ولابد من الصبر الجميل لمجابهة هذه المصيبة، والله هو من سيعينني في هذه الحادثة وحيال ما تقولونه (يوسف: ١٨) إذاً، كشف لهم النبي يعقوب عن خداع أنفسهم لهم، وسأل الله الصبر الجميل دالاً بذلك على أن هذه الحادثة كانت بالنسبة له اختباراً إلهياً، وذكر أنّ الله سيخلّصه أخيراً ـ هو ويوسف ـ من هذه المحنة. ولكن هل يمكن ترسّم طريقٍ جديدٍ لمعرفة الله في نهاية الآية ﴿**وَاللَّهُ الْمُسْتَعانُ عَلى ما تَصِفُونَ**﴾؟

إن دراسة مفردة المستعان واستخدامها في هذا الموضع يفصح عن الإجابة عن هذا السؤال، فهذه الكلمة اسم مفعول من مصدر الاستعانة، وتعين الشخص الذي يُطلب منه العون، والألف واللام في هذه الكلمة يمكن أن تكون للتعريف، أي أنها تجعل الكلمة معرفةً، والجملة: والله المستعان، جملة اسمية تشمل كل الأزمنة، بمعنى أنّ الله في كل الأزمنة ملجأ العون، والأدق هو القول: إن الله ملجأ العون المعروف لدى الجميع في كل الأزمنة، لكنّ تتمّة الآية: (على ما تصفون) تكمل المعنى وتضيف إليه، ويمكن أن يكون معنى: (على ما تصفون) من الناحية الأدبية بشكلين: ١ ـ فيما يخصّ ما تقولونه. ٢ ـ على الرغم ممّا تقولونه وتصفونه.

بالنظر لهذه الإيضاحات؛ يمكننا تفسير الآية الكريمة بما يلي: «الله عوني

دائماً حيال ما تقولون لوسوف ينقذني من هذه الورطة]». إنه تفسير يتاح عبر الارتباط بمجمل قصّة يوسف‏ﷺ، أما إذا أردنا النظر للآية بنحو مستقل وبغض النظر عن كونها مجرد كلام يخاطب به يعقوب أبناءه، فسيبدو أن الآية تقدم تعريفاً جديداً لله وسبيلاً بديعاً لمعرفته، إذ بالإيضاحات المارّة الذكر يمكننا استقاء المعنى أدناه: «الله ملجأ العون الدائم رغم أنكم [أبناء يعقوب أو أيّ إنسان آخر] تقولون (أو تتصوّرون) خلاف ذلك».

إذا حلّلنا معنى كلمة المستعان، سنصل إلى أن المستعان هو ذلك الذي نأمل منه المساعدة والعون، والذي يعقد الكلّ رجاءهم على عونه، والرجاء والأمل من أنشطة النفس الإنسانية التي تختلّ الحياة من دونها؛ إذاً فالأدق هو أن نقول: «الله هو الذي يستمدّ جميع الناس في جميع الأزمنة العون منه بالرغم من كلّ أقاويلهم وتصوّراتهم»، وهذا معناه تعريف جديد لله وطريق آخر لمعرفته، ولكن لماذا يمكن إطلاق مثل هذا القول؟ وما هو مسوّغه والدليل عليه؟

٢ـ٢ـ متدلوجيا وسيكولوجيا الأمل

بغية عرض معنى أوضح للفكرة المذكورة أعلاه، نشير فيما يلي إلى مبدأين: أحدهما سيكولوجي والآخر متدلوجي، وتطبيقهما في معرفة ماهية الآمال والطموحات الإنسانية.

أ ـ المبدأ المتدلوجي (عدم الجزم)

يتحدّث فلاسفة العلم، وعلماء المعرفة والفيزياء المعاصرون عن مبدأ اسمه مبدأ عدم الجزم[٥٧]. أثير هذا المبدأ لأول مرة من قبل الفيزيائي الألماني هايزنبورغ، وكان يختص بدايةً بسلوك وسرعة الالكترونات في عوالم الأشياء المتناهية في الصغر. وقد تمخض المبدأ عن قاعدة تقول بتعذر إمكانية التنبؤ بسرعة الالكترونات وسلوكها، إلا أنه تفتق في أطوار تالية عن الكثير من الاستحقاقات والتبعات، منها ما سجله أدينغتون حول سلوك البشر؛ فقال: إنّ سلوك البشر غير ممكن التعيين تقريباً[٥٨]. وقد عاضد علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين هذا الرأي بنحو من الأنحاء، كما أيد علماء نفس ذرائعيون مثل جون ديوي وعلماء نفس آخرون ينتمون لمجالات علم

النفس التطبيقي(٥٩) وعلم النفس السلوكي(٦٠)، هذه الفكرة إلى حدّ ما على صعيد الأنثروبولوجيا العلمية، فعكفوا على فاعليات الذهن والسلوك وتطبيقاتهما وهي حالات غير متعيّنة مسبقاً، بدل العمل على معرفة الذهن والسلوك عن طريق بنائهما(٦١). وعلى المنوال عينه، أقلع علماء اجتماع ذرائعيون في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية عن التنقيب والبحث في البُنى الأساسية ليعكفوا على السلوك والظواهر العملية. إنّ هذه الاتجاهات السيكولوجية رغم أنها لم تعد ذات الأهمية التي حظيت بها عند ظهورها الأول، إلا أنّ إمكانات استخدامها ما تزال ماثلة للعيان في المناحي السيكولوجية المعاصرة. وبناءً على هذا المبدأ، ليست معارفنا بأمور العالم وسلوك الإنسان معارف معبّرة عن ضرورات الأمور والسلوكيات. وبتعبير أبسط: مع أنّ هذه الأمور والسلوكيات كانت بهذه الصورة لحدّ الآن، إلا أنها قد لا تكون كذلك في المستقبل. والنتيجة المنطقية لهذه القاعدة أنه لا يمكن الوثوق بأن مستقبل الأمور سيكون كماضيها، وبقليل من التدقيق العلمي سيلوح لنا أننا نوافق هذه الفكرة في شؤوننا وتجاربنا اليومية، بل ونقيم حسابات حياتنا على أساسها تقريباً، بمعنى أننا لا نستبعد احتمال تغيّر الظروف في الأمور الطبيعية وكذلك في السلوك الإنساني، وهو الاحتمال الذي يشكل دائماً نسبةً من الحقيقة بشكل غير متعين.

ب ـ المبدأ السيكولوجي (تشابه بنية الفهم لدى البشر)

هل يفهم جميع البشر هذه المسألة الأخلاقية أو تلك القاعدة الرياضية بشكل واحد؟ ما الذي يجعل عالم الرياضيات أو الفيلسوف الاجتماعي يتوقع أن يفهم الآخرون كلامه على النحو الذي يفهمه هو؟ الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تكمن في أن بنية الفهم لدى جميع البشر متساوية تقريباً، وما عدا الفهم والإدراك العقلي، تعتبر المشاعر والعواطف أيضاً ذات بنية متشابهة بين جميع الأفراد. ومعنى هذا الكلام أن البشر كافة ـ ومن منظور سيكولوجي ـ يفهمون قاعدة العلية ـ مثلاً ـ بشكل واحد، وإذا سألنا: لماذا يفهم جميع الناس العلّية بمعنى واحد؟ فالإجابة هي: لأنهم يبدون في أقوالهم وأفعالهم شكلاً واحداً من السلوك تقريباً. كذلك يفهم جميع الناس طعم الحلاوة بشكل واحد، ويميزون بشكل واحد بين الحلاوة والطعم المالح و..

هذا المبدأ مبدأ سيكولوجي نفساني وليس فلسفياً، إذاً فهو لا يحتمل النقد

الفلسفي. كما أنّ علوماً نظير الفسلجة والأنثروبولوجيا النفسية أكّدت دائماً على الفوارق الفردية بين الأشخاص في البنية الدقيقة لأعصابهم، وفهمهم، وسلوكهم، وغير ذلك؛ وعليه فالمبدأ المذكور لا يتقبل النقد الفلسفي من ناحية، وهذه الفوارق من ناحية أخرى لا تنال منه شيئاً، أي أنها لا تنقض ذلك المقدار المشترك الذي يوافقه الجميع؛ ومن ثمّ يمكن القول: إنّ كلام وفعال وسلوك البشر جميعهم تسير وفق هذا المبدأ في الظروف الطبيعية.

٣ـ٢ـ وجود الله التسويغ العقلاني للأمل

بعد هذه الإيضاحات الموجزة للمبدأين المذكورين نعود إلى الفكرة الرئيسية. يمكننا القول ـ بناءً على المبدأ السيكولوجي ـ : إنّ مفهوم الأمل واضح لدى الجميع، كما أنّ الآمال والمطامح الإنسانية بشكلها المألوف السائد ذات ماهية واحدة تقريباً، فجميع البشر مثلاً يأملون السعادة، وكلهم يرونها في التحرّر من الآلام والصعوبات، وليس لهذه الآمال حدود تحدّها لكن لها مساحة مشتركة هي السعادة. كما أن للبشر كافّة أفكارهم وبرامجهم لمستقبلهم، وهذه البرامج والتطلّعات هي نفسها ـ تقريباً ـ الآمال، أو لنقل: إنها مرتبطة بها، لكننا علمنا ـ طبقاً للمبدأ المنهجي ـ أنه لا ضرورة ولا تعيّن في شؤون العالم وأموره، أي لا توجد مثل هذه الضرورة على نحو كامن في الظاهرة أو الفعل الطبيعي أو العالم الجسماني.

وانطلاقاً من هاتين الفكرتين نسأل: ما هو مردّ توقعات البشر في تحقيق آمالهم؟ البشر لهم آمالهم، وهم يرون آمالهم هذه في الغالب معقولةً وممكنة، فما هو المرجع الذي يتوقّعون منه تلبية حاجاتهم والاستجابة لطموحاتهم؟ الذين يتفاؤلون بالمسار الطبيعي للأمور في العالم، ويتوقعون أن يكون المستقبل كالماضي، فيخطّطون ويبرمجون لأنفسهم ولمستقبلهم انطلاقاً من تجاربهم ومعلوماتهم التي اكتسبوها في الماضي ـ والماضي يعني ما حصل وتوفر لدى التجربة البشرية ـ ما هو الملجأ الذي يعتمدون عليه حتى راحوا يتفاءلون بهذه الصورة، ويعمرون أرواحهم بالأمل والمشاريع والتطلّعات لمستقبلهم، ويتابعون شؤونهم وينجزونها اعتماداً على تجاربهم السابقة؟

الأسئلة المتعدّدة حول ماهية الأمل ـ بالمعنى المذكور وليس بمعناه الخيالي

والرومانسي، رغم أنّ الأمل بهذا المعنى أيضاً ممكن أن يرد في بحثنا ـ ومصدره، لا تجد لها إجابات مقنعة إلا بافتراض وجود إله؛ إذ في ضوء مبدأ عدم الجزم في العالم الإنساني، ستكون حتى توقعاتنا اليومية ـ كأن نتوقع حينما نستيقظ من النوم في الصباح أن تشرق الشمس ويتوفر لدينا الأوكسجين الكافي للتنفس، وتجري الأمور علي منوال الأمس عينه و.. ـ توقعات فارغة وفي غير محلّها، ناهيك عن الآمال والطموحات والبرامج والمشاريع!! ولنسأل الآن: إن لم يكن ثمة مرجع أو مردّ معروف لضمان تحقق المشاريع والبرامج والآمال، فلماذا تنبثق هذه الآمال والتطلّعات في نفس الإنسان دائماً، وتُتابع في العالم الخارجي إلى أن تؤتي ثمارها ونتائجها؟

وبالمستطاع طرح هذا السؤال على نحو آخر: لماذا نستأنس عادةً في شؤوننا الحياتية للآلية التالية: نرسم خطّة ونفكّر ببرنامج ونأمل أن يتحقق، ثم نحققه في الوقت المقرّر ـ ربما بفوارق طفيفة عن الخطّة والزمن المرسوم أو طبقاً للموعد بالضبط ـ ويرسم ذهننا ونظامنا الفكري مشروعاً ويتأمل أن يؤتي ثماره ونتائجه، إنه ليس أملاً خيالياً أو طفولياً، إنما هو جزء من بنيتنا الذهنية. إنّ هذه الآلية ـ التي لا يُنكرها أحد، بل يعيش الجميع وفقاً لها ـ لا تنسجم في ماهيتها مع المسار المعروف لشؤون العالم طبقاً للتحليل الفلسفي والعلمي، رغم أنها في العادة متجانسة ومتماشية معه. بكلمة ثانية: العالم ومجموعة قوانينه المعروفة لا ضرورة تلزمها لمواصلة مسارها على غرار ما كانت عليه في الماضي، بيد أن البشر يعملون ويفكّرون وكأن مستقبل العالم لن يكون إلا كما كان ماضيه، وإذا كان العالم والإنسان واقعيّين وليسا خياليّين، إذاً فذهنية الإنسان وأفكاره لا تتوكأ على العالم، إنما على شيء فوقه لا يخضع لقواعد عدم التعيّن وعدم الضرورة، إنه المرجع الذي تنتهي إليه حالات الثبات والاستمرار نفسها، وفي ظلّه فقط تكتسب أذهاننا وأفكارنا الجرأة على أن تأمل وتخطّط وترسم المشاريع، وتهدم جدران الزمان والمكان الهشّة التي لا يمكن الوثوق بها، وتتطلّع بفضل رؤيته اللامحدودة إلى المستقبل لتراه سائراً على خطى الماضي، بل وقد ترسم للمستقبل صوراً أزهى وأجمل مما كان، وليس هذا المرجع سوى الله رغم أنّ الإنسان قد لا يعرفه، أو لا يتفطّن إليه في آماله وطموحاته، بل قد يركّز اهتمامه ومعرفته على شيء آخر.

إذن، رغم علمنا ـ نحن البشر ـ أن لا ضرورة لدوام وضعنا الحالي وبيئتنا المحيطة بنا، بيد أننا نأمل ونعمل على أساس استمرار الوضع الحالي، بل وتحسّنه، والأساس العقلاني لمثل هذا الأمل والعمل غير ممكن إلا بافتراض وجود الله بوصفه مصدراً للأمل والرجاء والأمنيات في الفطرة الإنسانية، لا بمعنى أنه يستجيب لآمالنا وحسب، بل بمعنى أن آمالنا وطموحاتنا هي عين توجّهنا الذاتي والفطري نحوه؛ لأننا لا نعرف ولا نجد أيّ ملاذ موثوق، لكننا نرى الآمال والطموحات تتحقق وبهذا نهتدي إليه، ونبقى متمسّكين بآمالنا.

٤ ـ ٢ ـ إشكاليات على الدليل السيكولوجي على وجود الله، دفاع ومنافحة

قد يثار في هذا المضمار إشكال فحواه: إنّ الأمل من عادات البشر، ولا يمكن اعتباره دليلاً على وجود ملاذ أو سند خارج أذهاننا (هو الله).

وللإجابة عن هذا الإشكال ينبغي القول: إنّ «العادة» مصطلح عرفي لا يتمتع استخدامه بالدقة العلمية والفلسفية، فهو أعجز عن أن يفسّر عقلانية الأمل أو يبرّرها، وبتعبير آخر: نحن نواجه عملية نفسية في أذهاننا ودواخلنا نجدها معقولة، وهذه العقلانية غير متناغمة تماماً مع المعطيات العلمية والرؤى الفلسفية؛ لأنّ تلك الآلية تظهر الأمل أمراً معقولاً، بينما لا تري هذه المعارف والتصوّرات ضمانةً وتعيّناً لهذا الأمل. وهكذا لو أردنا اعتبار العادة وحدها أساساً للأمل نكون قد ضللنا الطريق الصحيح؛ لأنّ العادة ـ أولاً ـ لا يمكنها أن تكون أساساً للسلوك، وإنما هي تعبير عن آلية السلوك، وثانياً حينما لا تستطيع النظرة الفلسفية والعلمية تسويغ سلوك ما كيف ستستطيع العادة تسويغه؟!

وقد يقال في إشكال آخر: إن الإنسان يتعلّم الأمل من والديه ومعلّميه، إذاً التعليم ـ دون أيّ شيءٍ آخر ـ هو الأساس العقلاني للأمل!

والردّ على هذا الكلام يُشبه سابقه؛ إذ للتعليم تعاريف متعدّدة، والنقطة المشتركة بينها هي عملية معرفة الموهبة وتفعيلها وليس إيجادها، أي أنّ التعليم يكشف عن فاعليات الذهن وينضّجها لتبلغ مرحلة الاكتمال، لا أنه يخلق موهبةً في

الذهن؛ وعليه، فحال التعليم حال العادة يعبّر عن آلية السلوك، وهو بالطبع يرجح على العادة في أنه يقوم على منهج خاص وعملية خاصة من المعرفة، لكنه مع ذلك لا يمكن أن يكون عماداً لسلوك دائمي لدى الإنسان مثل الأمل. وبتعبير أبسط: ليس الأمل شيئاً يتعلّمه الإنسان، إنما يتعلّم أين يأمل وكيف؟ فأساس الأمل جزءٌ من البنية الداخلية (الذهن أو النفس) للإنسان.

وقد تقول في إثارةٍ لإشكاليّة ثالثة: إذا كان الأمر على النحو المذكور فلماذا لا يرتضي كلّ الناس هذه الفكرة، ولماذا لا يتفطنون لها؟ ثم لو كان الأمل سبيلاً لمعرفة الله، لوجب أن يكون البشر جميعهم عارفين بالله؛ لأنهم جميعاً ذوو آمال وطموحات.

وفي معرض الرد على هذا الكلام نقول: إنّ قبول الشيء والتنبّه إليه غير حقيقته وواقعيّته؛ فقد يكون الأمر حقيقةً واقعةً لكنّه غير ملاحظ من قِبل الإنسان نفسه؛ والأمثلة على مثل هذه الأمور كثيرة جداً في الحياة الخاصّة والاجتماعية. أمّا الإجابة عن الشطر الثاني من الإشكال فتتمثل في أنّ جميع الشؤون المعرفية للإنسان تمثل إرادة قبول الشيء نفسياً، وشروط هذا القبول شرط لحصوله وتحققه بالنسبة للإنسان، وفي موضوعنا هذا، فإنّ معرفة الله والاستمرار على هذه المعرفة والعمل على أساسها منوط بإرادة الإنسان وتأملاته النفسية، وإذا لم تتوفر هذه الشروط فقد تتحقّق تلك المعرفة للحظةٍ ما عند هذا الموجود الآمل، لكنها لن تستمرّ، وإذا فسّر الإنسان ممارساته الآملة بنحو آخر غير الاعتماد على الله، فلأنه لم يوفر شروط معرفة الله وتكريس هذه المعرفة بواسطة إرادته، بل يركّز اهتمامه عادة على سند آخر يظنّه ـ خطأً ـ ملاذه الحقيقي. إنّ الناس في ذلك يشبهون الباحثين عن الذهب الذين يعرفون الذهب الحقيقي جيداً، لكنهم يقنعون ويفرحون بالذهب المغشوش بسبب صعوبة الحصول على الذهب الحقيقي.

النتيجة

اتخذت براهين وطرق معرفة الله في الإلهيات الإسلامية مساراً مختلفاً عنها في اللاهوت الغربي، ومن أسباب ذلك وبقاء سبل معرفة الله الإسلامية في حرز من

التشتت والتنوع غير الضروري هو اعتماد التوجّهات القرآنية، ومع ذلك، فإنّ التوجهات الحديثة في اللاهوت المسيحي، والتي نأت بنفسها عن الطابع المسيحي لتغدو ذات مسحة علمية وسيكولوجية، بوسعها إفساح المجال أمام تصوّرات جديدة لمعرفة الله في حيّز الفكر الإسلامي المعاصر. ويتعين في هذا المضمار ملاحظة نقاط الضعف والهشاشة في تلك الطرائق إلى جانب نقاط قوتها. والقرآن الكريم بوصفه النص العقيدي الأول عند المسلمين كان دائماً المصدر الأهم لمعرفة الله نظرياً وعملياً؛ ولهذا يمكن ـ عبر توظيف الأفكار المذكورة واستخدام الأساليب العلمية والفلسفية الجديدة ـ التنقيب عن طرائق غير مسبوقة لمعرفة الله في هذا الكتاب السماوي، ومِنها المنحى السيكولوجي المذكور.

إنّ الأمل في الحياة ـ بالمعنى المشار إليه في هذه الدراسة ـ جزء من البنية الداخلية للهوية الإنسانية. والبنية الداخلية للإنسان سواء اعتبرناها الذهن ـ خصوصاً بالنسبة لغير المؤمنين بالنفس أو الروح ـ أو فرضناها الروح أو النفس.. هي مصدر بث الأمل في الحياة، غير أن النظرة العلمية المعاصرة سواء في العالم اللامتناهي في الصغر أو اللامتناهي في الكبر، لا تعرض ضمانةً لهذا الأمل، ولا تحتّم أن يكون المستقبل ثابتاً ومستمراً على غرار ما كان عليه الماضي والحاضر، ومع ذلك، يتصرّف الإنسان ويخطّط لحياته ويفكر ويرسم المشاريع وكأن المستقبل يجري كما جرى الماضي على أساس قوانين معروفة، بل ربما كان المستقبل أفضل من الماضي. وهذه النظرة العامة للحياة وهذا الشوق والأمل لن يكون معقولاً من دون افتراض ملجأ يستجيب تكوينياً للأمل، أي من دون افتراض وجود الله. إن التشوّق والأمل في الحياة والإيمان بعقلانية هذا الأمل هو ذاته الإيمان بالله، حتى لو غفل الإنسان نفسه عن تلازم هذين المعقولين وتساوي هذين الإيمانين، وفسّرهما بنحو مختلف.

الهوامش

(١) هالينغ ديل، الفلسفة الغربية، الأسس والتاريخ: ١١٨، عبدالحسين آذرنك، طهران، كيهان، ط ١، ١٩٨٥.

(٢) آتين جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ١١٦، ترجمة ع. داوودي، طهران، پژوهشكاه وانتشارات علمي و فرهنكي، ط ٢، ١٩٩١، بتصرف.

(٣) جيلسون، روح فلسفة القرون الوسطى: ٨٥.

(٤) جون هيغ، إثبات وجود الله: ٢٩، الدكتور عبدالرحيم كواهي، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٣ م.

(٥) بيترسون: ١٤٠ ـ ١٥٠.

(٦) The Argument From Change .

(٧) The Argument From Causition .

(٨) The Argument From Contingency .

(٩) The Argument From Degrees of Excellence .

(١٠) The Argument From Harmony .

(١١) المصدر نفسه: ٥، بتصرف.

(١٢) Self . . explanation.

(١٣) Copleston , Frederick , A history of philosophy Vol. IV. , New York ImageBook١٩٦٣ p .١٧٦.

(١٤) بهاء الدين خرمشاهي، عالم الغيب وغيب العالم: ١١، طهران، كيهان، ط ١، ١٩٨٦.

(١٥) The Wisdom of God Maniifested in the works of creation .

(١٦) Natural Theology .

(١٧) آيان باربور، العلم والدين: ٤٥، ترجمة: بهاءالدين خرمشاهي، طهران، مركز النشر الجامعي، ط ٢، ١٩٩٥م.

(١٨) Teleological .

(١٩) Subjective approach .

(٢٠) Process philosophy .

(٢١) Theology in leiberal perspective .

(٢٢) Theism .

(٢٣) Biblical Writers .

(٢٤) جون بيلي، ١٩٣٩، ص ١٢٠.

(٢٥) Unarguablity .

(٢٦) عسكري سليماني أميري، نقد تعذر البرهنة على وجود الله: ١٦٢، قم، بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠١ م.

(٢٧) Cumulative argument .

(٢٨) ديفيد بيلين، أسس فلسفة الدين: ٣٢٧، مجموعة مترجمين، مراجعة محمود موسوي، قم،

بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤ م.

(٢٩) أقيمت عام ١٩٤٨ مناظرة إذاعية في ال. B.B.C بين راسل وكابلستون حول إثبات وجود الله وبرهان الإمكان. وقد نشرت في منشستر بشكل مستقل، إضافة إلى نشرها كملحق لكتاب راسل «لماذا لستُ مسيحياً؟» عام ١٩٥٧، پويمن، فلسفة الدين: ٥.

(٣٠) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٢٦٤، قم، المؤلف بالتعاون مع مؤسسة بوستان كتاب، ط ١، ٢٠٠٤ م.

(٣١) جون بارو (J.Barrow) وفرانك. جي. تيپلر (F.G.Tipler) عالمان فلكيان معاصران في جامعة أكسفورد، أصدرا في هذه الجامعة سنة ١٩٨٦ كتاباً مشتركاً عنوانه (الأصل الكوني للانتروپيا (The Anthropic Cosmological Principle). درسا فيه برهان النظام في عالم الأشياء اللامتناهية في الكبر، واستنتجا وجود الله ابتناء على مبادئ الانتروپيا (الميل إلى اللانظام) بدل البرهنة على وجوده عبر النظام السائد في الكون. وقد أخضع كتابهما للنقد والتحليل في مجلة (فلسفة العلم) العدد ٣٨، سنة ١٩٨٨. وكان جون هيغ ممن وجهوا النقد لتصوراتهم هذه.

(٣٢) Pluralistic approach .

(٣٣) Anthropic approach .

(٣٤) Parapsychological approach.

(٣٥) جون هيغ، إثبات وجود الله: ٣.

(٣٦) المصدر نفسه: ٥.

(٣٧) بيلن، أسس فلسفة الدين: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٣٨) شيخ بوعمران، قضية الاختيار في الفكر الإسلامي وردّ المعتزلة عليها: ٥، طهران، هرمس، ط ١، ٢٠٠٣ م.

(٣٩) شيخ سعيد، دراسات مقارنة في الفلسفة الإسلامية: ٢٨، ترجمة مصطفى محقق داماد، طهران، خوارزمي، ط ١، ١٩٩٠ م.

(٤٠) هري اوسترين ولفسون، فلسفة علم الكلام: ٤٠٠ ـ ٤٠١، ترجمة أحمد آرام، طهران، الهدي، ط ١، ١٩٨٩م.

(٤١) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، ج ١ (الحكمة في مخلوقات الله عزوجل): ٣ ـ ٥٤، بيروت، دارالكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤ هـ.

(٤٢) للتمثيل، نشير إلى تقرير ابن داوود الحلي، ففي منظومته الكلامية المسمّاة: أرجوزة الكلام، يقرّر برهان الحدوث على النحو التالي: الحادث هو المتصف بالسكون والحركة. ثم يقول: إنّ كل حادث ممكن، وكل ممكن يحتاج إلى المؤثر حاجة ضرورية، والمؤثر هذا لا يمكن أن يكون الممكن نفسه، إذاً فهو الله (الأراجيز الثلاث: ٥١ ـ ٥٣، ط١٩٨٨م)، وأورد ميثم البحراني ما يشبه هذا البرهان رغم اعتماده الرئيس على برهان الإمكان (راجع ميثم البحراني، ١٤٠٦، ص ٦٣ ـ ٦٨)

وبغض النظر عن نوعية هذا الاستدلال ومتانته فهذه الزاوية لبرهان الحدوث غير موجودة في البراهين الثمانية لولفسون.

(٤٣) علي أصغر حلبي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي: ٤٨ ـ ٤٩، طهران، أساطير، ط ١، ١٩٩٤، بتصرف.

(٤٤) أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٢٤٠، تحقيق سليمان دنيا، بيروت، مؤسسة النعمان، ١٤١٣ هـ.

(٤٥) صدرالدين محمد الشيرازي (الملاصدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٦: ١٣ ـ ١٤، بيروت، دار إحياء التراث، ط ٤، ١٤١٠ هـ.

(٤٦) ينبغي ملاحظة أن برهان الوجوب والإمكان وحصيلته الدقيقة، أي برهان الصديقين، ليس نفسه البرهان الوجودي لأنسلم، إذ بينهما تباينات مهمة، منها أنّ محور البرهان الوجودي هو مفهوم الوجود، بينما المحور في برهان الصديقين هو حقيقة الوجود (محمد رضائي، ٢٠٠٤ م.ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

(٤٧) حنّا الفاخوري، وخليل الجر، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي: ٦٨٧ ـ ٦٨٨، ترجمة عبد المحمد آيتي، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ط ٤، ١٩٩٤ م.

(٤٨) دبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام: ١١٢ ـ ١١٣، ترجمة عباس شوقي، طهران، مؤسسة عطائي، ط ٣، ١٩٨٣.

(٤٩) عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص: ٢٥ ـ ٢٦، تصحيح: وليام تشيتيك، طهران، مركز الأبحاث، ط ٢، ١٩٩١.

(٥٠) نصيرالدين الطوسي، أوصاف الأشراف: ٥، إعداد سيد مهدي شمس الدين، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠م.

(٥١) محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية: ٣٠٢.

(٥٢) استخدامنا تعابير البرهان، والدليل، والطرق لأننا حينما نتمعّن في هذه الآيات نجد أنّ بعضها يتلائم مع ذوق الفلاسفة ومناهجهم أكثر، وبعضها مع تصورات عامة الناس، وبعضها الآخر مع تصورات العرفاء؛ لذلك أطلقنا على الصنف الاول اسم البرهان، والثاني الدليل، والثالث الطريق، هذا رغم أن التصنيف المذكور لا يحيط بكلّ مضامين تلك الآيات.

(٥٣) وهي الآيات ٩١ المؤمنون، ٤٢ الإسراء، و٢٢ الأنبياء.

(٥٤) كمثال: آل عمران: ١٩٠، والبقرة: ١٦٤، والروم: ٢٠ ـ ٢٢، والأنعام: ٩٥ ـ ٩٩، والنحل: ٧٩.

(٥٥) مثل الآية ٦٥ من سورة العنكبوت.

(٥٦) أبو علي الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٨٢، تصحيح: السيد هاشم رسولي محلاتي، بيروت، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤١٢ هـ.

(٥٧) Principle of uncertainty .

(٥٨) نيكلاس كاپالدي، فلسفة العلم: ٣٤٤ ـ ٣٤٧، ترجمة علي حقي، طهران، سروش، ط ١، ١٩٩٨م.

(٥٩) Applied Psychology.

(٦٠) Behaviorism.

(٦١) دوانبي شولتز، وسيدني آلن، تاريخ علم النفس الحديث: ١٦٤، ٢١٦، ٢٨٦ - ٢٨٨، بتصرف، ترجمة علي أكبر سيف وآخرين، طهران، نشر دوران، ط ٢ (مراجعة سادسة)، ٢٠٠٣ م.

الإمامة والصيرورة التاريخية

كيف تغيّر مفهوم الإمامة عند الشيعة بمرور الزمن؟

الشيخ محسن كديور(*)

ترجمة: منال باقر

وكما عوّدت «نصوص معاصرة» قرّاءها، تفسح هذه المرّة المجال أيضاً لعرض الرأي والرأي الآخر، في موضوع الإمامة، وقد أثارت دراسة «كديور» ردود أفعال عند صدورها، فنشرنا واحداً من أبرز هذه الردود بعد هذه الدراسة، للدكتور محمد رضائي، وهو ردّ جرى ـ كما علمنا ـ بالتنسيق مع الشيخ جعفر السبحاني، فإلى القارئ نقدّم الرأي يتلوه ردّه ونقده (التحرير).

العزاء الحسيني بين التهييج العاطفي والقراءة العقلانية النهضوية

أقصد في هذه المقالة بيان المسائل المعرفية في الإسلام الحسيني، لا ذكر المصائب الرائجة والتي ينتظر الكثيرون سماعها في أيّام محرّم، واسمحوا لي أن أبيّن المسائل بدلاً من «ذكر المصائب»؛ فطريقة تعاطي الشيعة مع حادثة كربلاء وعاشوراء تمثّل بنفسها مصيبة أكبر من المصيبة التي حدثت للإمام الحسين نفسه في كربلاء. إنني أرى وجود حاجة لطرح القضايا المعرفيّة في هذا المجال أكثر من بيان المسائل العاطفيّة. إنّ مجالسنا الدينيّة مليئة بالعواطف وما أعظم فائدتها في موضعها، لكن إذا لم يقرن هذا الهيجان العاطفي بالمسؤوليّة سيؤدّي إلى خدمة أمور أخرى ـ من المؤكّد أنّها مع الأسف ـ لن تتلائم وهدف الإمام الحسين. لن أتعرّض إلى موضوع استحالة التديّن في كلامي هذا، حيث يؤخذ بعين الاعتبار أنّ مجالسنا اليوم ـ قبل الثورة وبعدها ـ تتّجه بشكل جدّي إلى انتقاد مفكّرين معاصرين أمثال شريعتي

(*) أستاذ جامعي، وكاتب إيراني معروف، متخصّص في الفلسفة والفكر السياسي وله كتابات عديدة فيهما، منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية و.. .

ومطهري على الرغم من إجراء الإصلاحات عليها، لكن مع الأسف إنّ حاجة بعضنا إلى البقاء في ساحة السلطة والثروة تدفعهم إلى تضليل عامة الناس دينيّاً، فيضعون الأهداف البديهيّة الدينيّة التي يعتقد بها المجتمع وكربلاء وعاشوراء تحت أقدامهم، كما ويتمّ نشر أناشيد المداحين وقرّاء العزاء التي لا يوجد تناسب بينها وبين الثورة الحسيّنية، ويبثّ التلفزيون الرسمي الإيراني مضمون أكثرها، وبعضُ ما نسمعه يهزّ روح الإمام الحسينعليه السلام، إن الإسلام أو التشيّع المحض لا يعني مطلقاً ذكر اسم الحسين والحديث عن مصائبه، بل معناهما الحقيقي إحياء أهداف الثورة الحسينية، فإذا تمّت ترجمتها عمليّاً فمن الواضح أنه لن يكون هناك مكان للكثير من النفعيين وطلاب السلطة والجاه من العرب في تلك المنطقة، إنّه لمن المؤلم أن تُلقى أهداف النهضة الحسينيّة أرضاً ـ باسم الحسين ـ وتُمحى من الأذهان، وذلك عندما تركّز مجالسنا المذهبية على ثواب العزاء والبكاء والإبكاء، وعندما يصبح هدفنا هذا النوع من إثارة العواطف والأحاسيس، عندها لن نتوجّه إلى عمل الإمام الحسين، والذي هو أكبر من هذه المصائب.

ينبغي أن تكون مجالس العزاء وذكر مصائب أبي عبدالله طريقاً لحفظ أهداف النهضة الحسينيّة وحمايتها، لا أن تتحول إلى موضوعٍ بنفسها أو تغدو الهدف الرئيس بغية الكسب أو تمضية بعض أيام الدنيا.

لا يدور حديثنا هنا حول موضوع عدم تحوّل التدين بشكل كلي، بل يمكن أن يكون واحداً من أجزائه، وهو عنوان «تحوّل فهم مسألة الإمامة»، وهذا ما حصل وتعرفون؛ فالإمامة ـ وإلى جانبها العدالة ـ ركنان من أركان المذهب الشيعي، حتّى سمّي التشيّع بالإمامة. إن البحث عن الإمامة وإصلاح فهمها بحث رئيس في الفكر الديني.

الحسين والإصلاح الديني

أحد أهداف الإمام الحسين وما أكّد عليه، مسألة الإصلاح الديني أو إصلاح أمّة رسول الله، وهذا ما يمكن أن يكون جواباً عن السؤال الثاني: ماذا أراد من ثورته وقيامه؟ فقد أخبر الإمام الحسين عن أهدافه من ثورته في وصيّته لأخيه محمد بن

الحنفيّة بشكل واضح وصريح، حيث قال: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي وأبي علي بن أبي طالب».

لقد بدأ سيّد الشهداء ثورته مصلحاً، مريداً بذلك إزالة الانحرافات الموجودة في المجتمع، فكانت أهدافه إصلاح الدين في أمّة رسول الله، وإعادته إلى مساره الرئيس، والقيام بمواجهة ضارية مع الانحرافات التي تتمّ باسم الدين، إلا أن الإصلاح في الدين يغدو أكثر صعوبةً وأعظم مصيبة عندما ينتشر أمرٌ ديني على امتداد الزمان ويستوعب كل شيء فيسطّح الدين نفسه، الأمر الذي يؤدي إلى عدم ممارسة المزيد من الدرس والتعمق والفهم المركّز له.

لقد نهض الإمام الحسين من أجل كلمة الله وبسبب عشقه له؛ فقام لإحياء كلمة الحق، وهذا بالضبط ما كان هدفه، حيث صرّح بذلك في رسالته لأهل البصرة، فقال: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، فإنّ السنّة قد أميتت وإنّ البدعة قد أحييت»، أجل، لقد قتل الذين يجلسون على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله سنّته وأحيوا مكانها البدع والانحرافات باسم رسول الله نفسه، لقد كانت مسألة إصلاح أمر الدين من ذاتيّات الثورة الحسينية، فكان الإسلام هو الرسالة الأسمى والأعظم في نهضته، كان يريد الناس لله ويعتقد أن السعادة في الإحياء الحقيقي لعبادة الله وإرادة الإسلام بين الناس.

إنّ عشق الله تعالى هو الحرف الأوّل الذي يُسطّر في الحديث عن غاية الإمام عليه السلام، وهو القائل للشاعر الفرزدق متحدثاً عن نهضته: «إنّ هؤلاء قوم لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن». وبعد ذكره لهذه الأسباب يقول: «أنا أوّل من قام بنصرة دين الله وإعزاز شرعه والجهاد في سبيله؛ لتكون كلمة الله هي العليا». إن الغاية الحسينية هي كلمة الله الجامعة لكلّ مظاهر الحُسن والجمال والكمال. ويمكن للناس ـ من وجهة نظر الحسين ـ الوصول إلى السعادة، لكن فقط عبر هذا السبيل.

لقد دوّت صرخة الإمام الحسين عليه السلام عاليةً على هذا الصعيد؛ فلم يمضِ على وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله خمسين سنة حتّى تبدّلت مفاهيم الدين الأساسيّة، ولم يهتم أحد لهذا ولم يقدم أحد على خطوة حقيقيّة؛ حتّى بلغت المسألة حدّاً أن رأى أنه لا يوجد سبيل

للخلاص من هذا الواقع القائم سوى المواجهة وبذل دمّه الشريف.

اتباع الحسين في ممارسة حركة نقدية إصلاحية دينية

بناءً على هذا، إذا أردنا أن نتكلّم بكلام حسيني يرضاه الإمام الحسين في ليلة عاشوراء؛ فعلينا أن نقول: ينبغي علينا أن نعمل ما عمله في أيام حياته، يجب علينا أن نرى في زماننا هذا ما هي المفاهيم والمسائل التي انحرفت عن مسارها ومُسخت، وهنا بالضبط تكمن الصعوبة؛ هل تقع العدالة ضمن مجموعة المفاهيم المنحرفة؟ إنّ العدالة مفهوم يسبق الدين، ولا يختبر الدين العدالة بل هي تختبره، فالعدالة أمر تدركه الفطرة ويقبل المعرفة في كلّ زمان، نعم، لم يشك الإمام الحسين‹ع› في ذلك الزمان في ضرورة طلب العدالة ومحاربة الظلم، وقلّة ـ على مرّ التاريخ ـ هم الذين حاربوا الظلم ونهضوا لإقامة العدل، لكن لم يُخلّد اسمُ واحدٍ منهم كما خُلّد اسم الحسين؛ لأنّ الحسين قصد هدفاً يتخطّى بسط العدالة ورفع الظلم، إنّ أمّةً تمدح الحسين تعبّر عن أحد أبعاد ثورته، وهو بعد إرادة العدالة، أما البعد الآخر فكان إرادة الدين وإصلاح المذهب.

تحوّل مفهوم الإمامة: من كلمات الحسين إلى كلمات الخطباء وقرّاء العزاء

على امتداد التاريخ الإسلامي منذ ١٤٠٠ سنة بدأت الكثير من المسائل الأساسيّة في فهم الدين تتغيّر تدريجيّاً، وعلى صعيد الثورة الحسينية لقد غدا ذنب المبلّغين والعلماء ـ مع الأسف ـ أكبر بكثير من ذنب عامّة الناس العاشقين للدين. إنّ مفهوم «الإمامة» واحد من المفاهيم الذي تعرّض للتحول والتغيّر الحقيقي على امتداد الزمان، نعم! لقد كان الحسين إماماً، لكن ماذا يعني الإمام؛ كيف عرّف الإمام الحسين نفسه في خطابه للناس في مكّة والبصرة والكوفة وكربلاء؛ وكيف يعرّف بعضنا ممن يعتلي المنابر ـ من قرّاء العزاء والمداحين ـ الإمام؟ ما هو الفرق أو المسافة بين الإمامة التي بيّنها الحسين بن علي أو تلك الواردة في نهج البلاغة والنصوص الدينيّة المعتبرة وبين الإمامة المستخدمة عند الخطباء الرسميين في المحافل الدينية؟ إنه الفرق

الشاسع بين المشرق والمغرب.

الادّعاء الفائق الأهمية هنا يكمن في تسليط الضوء تدريجياً على مفهوم الإمامة ومن ثم تضخيم أبعاد هذا المفهوم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا، فقد ضعّفت جوانب أخرى، وهمّشت أبعاد ثانية في الإمامة لصالح صورة جديدة منسوجة، أمّا ما تمّ تضخيمه فهو عنصر التقديس في محور الإمامة وهو تقديس كان له أثر أقلّ في القرون الأولى؛ إنّ التشيّع يعبّر عن قراءة العلوم العلويّة من الإسلام النبوي، وما يميّز التشيع عن سائر القراءات الإسلاميّة إنّما هو ثلاث ميّزات هي: الفهم العَلَوي الأكثر عقلانيّةً، وعرفانيَّةً، وعدالة من باقي قراءات الإسلام.

إطاحة المفهوم الجديد للإمامة بالعقلانية الدينية

وإذا تأملنا اليوم هذه الميّزات الثلاث، سنجد أنّ مفهوم الإمامة اليوم ـ وهو المَعْلَم الأساس للتشيّع ـ غداً مناهضاً للعقلانية مطيحاً بها؛ فما يؤكّد عليه في المجالس الدينيّة هو الجانب ما فوق البشريّ للأئمة، وبعبارة أخرى: الأشياء التي أعجزت الآخرين عن أن يصبحوا أئمة، فهم بالطبع مختلفون عن الآخرين تكويناً، فطينتهم وخلقتهم مختلفتان عن سائر الناس ممّا يؤدي إلى كون مرتبتهم الوجودية صعبة المنال إن لم تكن مستحيلة، لم يكن هذا النوع من المسائل مطروحاً في القرن الأوّل والثاني الهجريّين، أو كان مطروحاً بشكل محدود وبسيط، ويؤكّد كل من الإمام علي وما بقي من النصوص الدينيّة المعتبرة على كون الأئمة بشراً، وأقصى ما أكّدوا عليه ووضّحوه أن أفضليتهم تكمن في علمهم وبصيرتهم وصفاء نفوسهم وتهذيبها وعقل دراية مقابل عقل رواية؛ فلا أثر لتعريف سيّد الشهداء والإمام عليّ وغيرهما من الأئمة أنفسهم استناداً إلى البُعد ما فوق البشري عندهم، ويكفي في هذا المجال مراجعة نهج البلاغة وخطب الإمام الحسين والصحيفة السجاديّة وسائر النصوص الدينيّة المعتبرة.

لم أعثر في أيّ مكان على جوابٍ للإمام الحسين عن السؤال المهم: «من هو الإمام؟» على النحو التالي: «الإمام هو المنصوب من الله، الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم، الإمام هو العالم بالغيب»، أوَليست هذه المسائل الأربع

هي الأبعاد الكلاميّة للإمامة في أوساطنا اليوم؟! إنّ العصمة وعلم الغيب والنصب الإلهي والنصب من قبل رسول الله أربع مسائل طرحها المتكلّمون منذ القرن الثالث أو الرابع تقريباً إلى عصرنا الحالي، وكلما امتدّ الزمان اتسعت هذه المعالم نطاقاً وتعمّقت وترسخت.

إنّ الحديث حول هذه الأمور قليل على لسان أهل البيت في القرون الأولى، ولم يكن عَرَفَها الشيعة الأصليون الذين يُفتخر بهم من أمثال سلمان وأبو ذر والمقداد وعمّار وكميل ومالك الأشتر وأبي بصير ومحمد بن مسلم وغيرهم.. فهل كان الأئمة يجاملون؟ وهل واجه مسلمو صدر الإسلام والشيعة الأوائل أئمتهم بهذه المفاهيم أم بالمفاهيم القرآنية والمتعارفة؟ وهل رأى الناس في الإمام علي والحسن والحسين هذه الميّزات الأربع الخاصّة أم أنهم كانوا يرون في سمات علي وآل علي تماوج العلم وعمق العمل الصالح وتجسّم القرآن في سيماء إنساني بشري يمكنه أن يكون مثلهم، هذا أين وذاك أين؟!

ظهور مقولة البعد ما فوق البشري في الإمام بعد القرن الثالث الهجري

إنّ إثبات هذه الأمور الأربعة أو إنكارها ليس محور بحثنا، إنّما نتكلّم في أنّه هل ترضى الشريعة بتبديل نهضةٍ ما إلى نظام؟ فالذي يبدو اليوم هو حصول تحوّل في المعارف الدينيّة الأساسيّة إلى نظام كلامي فقهي خاص، كيف استطاع نظام كلامي فقهي أن يحلّ محل المباحث الدينيّة الأساسيّة، لقد بُيّن في النصوص المعتبرة عندنا في القرون الأولى المسائل المختلفة تحت عنوان ميّزات الإمامة ـ الناظرة نوعاً ـ لهداية الناس إلى الله تعالى وإقامة الدين ورعاية حقوق الإنسان. لقد خاطب الإمام الحسين عليه السلام أهل الكوفة وأجاب أهل مكّة أيضاً بما يلي: «فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله». أوليس الإمام هو الشخص العامل بكتاب الله تعالى والقائم بالعدل والقسط، وهو المتدين فعلاً، ومن أهل الإخلاص والصفاء؟؟ فهذه الصفات قابلة للتعميم بحيث يمكن أن يتصوّر حصولها لكلّ مسلم؛ وقد عرّف الإمام نفسه بأنّه المرتبط بالقرآن الكريم

والمميّز بالعدالة؛ من هنا، ذكر سيّد الشهداء قبل استشهاده في خطبته المهمّة: «لكم فيَّ أسوة». فمن أجل أن تتحقق الأسوة لابدّ أن يكون هناك سنخيّة بين الإمام والمأموم، بحيث تؤهّل المأمومين للوصول إلى مرتبة الإمام.

لكن، عندما يحدّد المتكلمون صفات الإمام بتلك التي ذكرناها، فلن يمكن بعد ذلك أن يكون الأئمة أسوةً، مع أنّ الرسول أسوة في جهة: «أنا بشر مثلكم»، وإلا فهوَ ليس بأسوة في «يوحى إليَّ».

إنّ النيّة في طرح هذه المفاهيم المستجدّة حول موضوع الإمامة ليست سيئة قطعاً، بل هناك حسن نيّة، والصعوبة تكمن هنا. أنا لا أُريد القول: إنّ هذه المفاهيم خاطئة، بل أقول: إنّ ميزات الإمام منذ البداية كانت شيئاً، فيما أصبحت اليوم شيئاً آخر، لقد كانت البداية عبارة عن فهم الإمام للقرآن وتطبيقه العدالة وتديّنه وتهذيبه لنفسه، لكنّها تحوّلت تدريجيّاً إلى النصب والنصّ والعصمة والعلم بالغيب. وينبغي الالتفات أيضاً إلى بعض الأمور التي ذكرها الإمام عليعليه السلام في الإمام، حيث يقول في الخطبة الثالثة ما يلي: «أمّا والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة (خلق الأرواح)، لولا حضور الحاضر (دعم الشعب للإمام)، وقيام الحجة بوجود الناصر (قيام الحجة على علي)، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها».

أيّها المتكلّمون! هذا هو العهد والميثاق الذي أخذه الله تعالى على العلماء، لقد قال الإمام عليعليه السلام هذا الكلام ـ الكلام أعلاه ـ في حقّ نفسه، لم يقله عن الحسن البصري وأبي حنيفة والشيخ الطوسي والشيخ المفيد. ما هو العهد الذي أخذه الله عزّ وجل على العلماء؟ هل هو عدم النهضة والثورة عند رؤية الناس مظلومين وجيّاعاً؟! لقد طبّق الحسين بن علي عمليّاً كلام أبيه. إنّ الميثاق المأخوذ على العلماء هو أن يكونوا الرادة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا هو بالضبط مضمون خطبة نهج البلاغة، إنّ مضمونها هو: أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر.

والشاهد هنا ظريف جداً، إنّ الإمام عليّاً وبدلاً من أن يعرّف نفسه في نهج البلاغة بأنّه العالم بالغيب ـ كما يقول المتكلّمون ـ يتحدّث عن عهد الله على العلماء، ومع أنّه ـ باعتقادنا ـ أعلم العلماء، ومن أجل الميثاق المأخوذ على العلماء قَبِلعليه السلام ببيعة

الناس له، وبدأ مشوار خلافته. لقد سمّى عليّ نفسه عالماً، كذلك يستطيع الآخرون أن يكونوا علماء، لكن، بما أنّ عليّاً كان جليس الرسول الأكرم أكثر من غيره فإنّه استطاع أن يهذّب نفسه أكثر، وكان الأعلم بسبب تجلّي أُصول الدين فيه أكثر من غيره، لم يكن هدف هذا البحث إثبات مراتب علم الإمام عليعليه السلام أو نفيها، إذ من المسلّم به والمتيقّن أنّ عليّاً يعلم أكثر من غيره، لكن الهدف ـ كما قلنا ـ معرفة هل أنّ العلم الغيبي شرطٌ في الإمامة أم لا؟ وعلى أيّة حال فأصل علمه الغيبي ليس محور بحثنا، لكن شرط وجودها هو ما يهمّنا (فتأمل).

لقد قال الإمام عليعليه السلام كلمةً جميلة في الخطبة المائة والواحد والثلاثين من نهج البلاغة، وقد نسبت ـ هذه الجملة ـ إليه كما نسبت إلى ابنه الإمام الحسين أيضاً، حيث قال: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطان ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنردَّ المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك»؛ فإذا كانت هذه هي الإمامة، نستطيع حينئذ مقارنتها مع نصوصنا الدينيّة التي تتحدّث عن الإمامة، والتي انتشرت أواخر القرن الثاني. فعندما يرى الناس هذه الوجودات الراقية، يذهبون بمبالغتهم الشرقيّة إلى أن يصلوا إلى حدّ تنزيههم عن النواقص وإعطائهم الكمالات كافّة، ويسترسلون في ذكر فضائلهم ومناقبيّتهم حتّى يقول الأئمة أنفسهم: إنّ هذا خارج عن الحدّ ونحن لسنا كذلك. وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بالمغالين، والغلو يعني الزيادة في مدح الشخص فيذكر محاسنه وفضائله بحيث يزيد بها عن الحدّ الطبيعي، وقد ادّعى بعض هؤلاء في حقّ الإمام علي ذلك حيث قالوا: لا يمكن لهذه الفضائل أن تثبت لإنسان أو تصدر عنه (والعياذ بالله)، أنت فوق البشر، بل أنت إله، فسجدوا له. أمّا الإمام علي فقد نهاهم عن هذا القول والفعل، وقال: صفتي الأولى هي العبوديّة لله تعالى، وإذا لم تكفّوا عن هذا فسوف أجازيكم لارتكابكم الشرك، لكنهم لم يرتدعوا فقام بمجازاتهم ومعاقبتهم.

ظهور التفويض وانقسام المجتمع الشيعي إزاءه

ورغم هذا، استمر هؤلاء الأشخاص في غلوّهم في القرون اللاحقة إلى أن وصلوا

إلى القول والادعاء بأنّ الله تعالى يتكفّل بخلق العالم، ويفوّض إلى الرسول الأكرم وإلى الأئمة من بعده شؤون الدين وتدبير أمور البشر، من هنا، يُعرف هؤلاء الأشخاص في التاريخ بالمفوّضة، وهم الذين يعتقدون بتفويض خلق العالم أو الخلق التكويني أو التشريع الديني لأناس خاصّين على رأسهم الرسول الأكرم والأئمة من بعده، والمفوضة فرقة من الغلات، وقد عرفوا بالمزايدات؛ حتى صدرت منها روايات عديدة لا زالت موجودة في مجاميعنا الحديثيّة؛ فانظر باب التفويض من الله إلى النبي والأئمة بعده.

وللتفويض مراتب عديدة حيث ازداد شدّةً في القرنين الثالث والرابع، فانقسم العلماء من جراء ذلك إلى مجموعتين؛ فاعتقد بعضٌ بخلاف ذلك؛ وقالوا: إنّ هذه المراتب المدّعاة للأئمة لا تتلاءم مع ما ورد صراحةً في القرآن الكريم، ولم تكن قد صدرت عن لسان الرسول الأكرمﷺ. وقال آخرون: أنتم مقصّرون في حقّ الرسول والأئمة؛ إذ تنفون عنهم تلك الأمور؛ من هنا، عُرف المنكرون للتفويض بـ«المقصّرة»، أي المقصّرين في حقّ الرسول والأئمة؛ وكان المفوضة هم الذين أطلقوا هذا الوصف على الفريق الآخر، وإلا فقد كان ذلك الفريق يعدّ نفسه من الشيعة الرئيسيين، ويطلق بدوره على الطرف المقابل له وصف المفوضة.

وتاريخياً، ظهرت للتفويض مراتب عديدة هي: التفويض في الخلقة، والتفويض في تدبير العالم، والتفويض في الرزق وتدبير المعاش، والتفويض في أمر الدين والشريعة، والتفويض في الاختيار - مقابل الجبر - الذي ورد في «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». وفي البداية، أنكر العلماء هذه المراتب كلّها، لكنّهم غدوا يقدّمون لها - تدريجيّاً - محملاً ما، ثم نسبوها بمعنى من المعاني إلى الأئمة، وعلى أيّة حال، فقد اعتبر بعض العلماء صراحةً أن المفوضة التي تقول بتفويض خلق العالم إلى الأئمة، متورّطين بالشرك الصريح؛ ومن هنا انفصل هؤلاء تدريجياً عن الشيعة، فلم يكن بين الشيعة شخص يفكر بهذه الطريقة. أمّا المراتب الأُخرى من التفويض، مثل التفويض في أمر الدين فهو باقٍ، فالله عزّ وجلّ أوكل أمور دينه إلى الرسول والأئمة، الذين لم يريدوا غير الله تعالى شيئاً، فهم يستطيعون أن يحلّلوا أو يحرموا أمراً كلما رأوا فيه صلاحاً، كما أنّ شروق الشمس وهطول المطر إنما يكون بإذنهم وببركة وجودهم.

وفي هذا المجال ظهرت العديد من الروايات في مجاميعنا الروائية، حيث نرى في

كتاب أصول الكافي (كتاب الحجة، باب تفويض الأمر إلى الأئمة) أحاديث كثيرة، كما نرى في بحار الأنوار (ج ٢٥) أكثر من مائة صفحة في نفي الغلو والتفويض. وقد بلغت المسألة حدّاً حتى قال الشيخ الصدوق في القرن الرابع: إنّ المفوضة والغلاة مشركون وكفرة، وهم أكثر أهل الضلالة ضلالاً، ويذكر في كتبه ـ من بينها «من لا يحضره الفقيه» و «الاعتقادات» ـ علامات للتفويض، كانت محطّ نقد العلماء اللاحقين، وواحدة من هذه العلامات التي يذكرها الشيخ الصدوق،اتّهام هؤلاء المفوّضة لعلماء مدينة قم بالتقصير؛ فقد كانت قم في ذلك الزمان معقلاً من المعاقل الأساسيّة التي يقطنها الشيعة، وكان علماؤها آنذاك من المتشدّدين تجاه الغلو والتفويض؛ حيث كانوا يخرجون من المدينة المغالين الذين يبالغون في حقّ الأئمة؛ لذلك أتهم العلماء والمشايخ الساكنون في قم بالتقصير، ويرى الشيخ الصدوق أنّ كل شخص يفكر بهذه الطريقة يُعلم منه التفويض.

ويردّ الشيخ المفيد على هذا في تصحيح الاعتقاد معترضاً، فيقول: إنّها ليست كذلك، إنّ العديد من العلامات التي ذكرتها (ذكرها الشيخ الصدوق) أنا نفسي أعتقد بها، لكنني لست من أهل التفويض، وبهذا يرى الشيخ المفيد أنّ العديد من علماء مدينة قم كانوا ـ فعلاً ـ من المقصّرين.

نفوذ التفويض المعدّل إلى الثقافة الشيعية المعتدلة

تُعدّ هذه البحوث وزينةً إلى حدٍّ ما، وينبغي اليوم أن نطرحها وأمثالها؛ ذلك أنّها وقعت في القرن الرابع، وقد خاض المفوضة والمقصّرة سجالاً دينياً ونهضوا إلى أن حذفت المقصّرة تدريجياً من المجتمعات الشيعية، واتخذ الفكر التفويضي شكلاً أكثر اعتدالاً من السابق، وغدا الفكرَ المهيمن على العقل الشيعي.

ومرادي من التفويض الاعتدالي عدم اعتبار الأئمة إلهاً وعدم تفويض أمر خلق العالم إليهم، لكنّ هذا التفويض يحفظ الفكر التفويضي في المحاور الثلاثة: تدبير شؤون العالم، إعطاء الرزق للعباد، الشريعة والدين؛ وبناء على هذا، فالفرق بين التفويض الإفراطي والاعتدالي إنّما هو في قبول ألوهية الأئمة أو نفيها.

هذا، ورغم أن بعض المسلمين وبعض الشيعة يرى أنّ هذه الأمور الثلاثة تظلّ من

شؤون الله تعالى، تعتقد المفوّضة والغلاة غير الإفراطيين أنّها ـ هذه الأمور الثلاثة ـ من لوازم الإمامة وشؤونها، لكنّنا لا نجد أثراً بالغاً لهذا النزاع منذ القرن الرابع إلى ما بعده؛ ذلك لأنّ هذه الأمور ـ التي كانت محطّ نزاع واختلاف ونقد وإنكار ـ تحوّلت تدريجيّاً إلى نصّ رسمي للاعتقادات الشيعيّة، لذلك ذهب المتكلّم الشيعي منذ القرنين: الرابع والخامس وما بعدهما إلى الأخذ بهذه الأمور التي سبق له أن كان سجّل عليها انتقاداته، ونراه بعد ذلك يقول: إنّ من ضروريّات المذهب الشيعي البديهيّة تفويض أمر الدين والدنيا إلى الأئمة؛ وبهذا القول لا يسمّي نفسه مفوّضاً بل شيعياً أصيلاً. هذه هي معالم المذهب التي تحوّلت وزيد عليها.

ثمّة سؤال يطرح هنا: هل كانت ستتقبّل اعتقادات متكلّمي القرنين الرابع والخامس وما بعدهما في القرون الهجرية الأولى؟ يذكر العالم الرجالي المرحوم المامقاني جملةً في ذيل بحوثه الرجاليّة من كتاب «تنقيح المقال»، أنّ أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلو، وكان المامقاني قد كتب هذا القول في القرن الثالث عشر، بناء على هذا، فقد حصل على امتداد عشرة إلى أحد عشر قرناً تغيير واسع؛ أي أنّ الأمور التي كانت تُعدّ في القرن الثالث من الغلو تبدّلت إلى أن أصبحت في القرنين الثالث والرابع عشر أصلاً من أصول المذهب الشيعي وضرورياته، إن هذه المسألة تدفعنا إلى إعادة التفكير في الأمر وإصلاحه بحيث يحوي على الأهمية التي قام الإمام الحسين عليه السلام ونهض من أجلها. ينبغي علينا التأمّل الدقيق في هذه المسائل.

التفويض المعدّل ودوره في إقصاء الوحي والقرآن

ثمّة ميزة أُخرى للعلماء القائلين بالتفويض، وهي التقليل من أهمية الوحي، ففي الواقع كل ما لدينا عن الرسول وما سمعناه من القرآن هو هذه الآيات: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (*) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى (*) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٣ ـ ٥)، ومن الواضح جداً أنّ الرسول صار نبيّاً بواسطة هذا الوحي الذي ميّزه بخصائص عديدة، وغير ذلك هو معلّم للأمّة أيضاً، ﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾. إنّ الرسول على الرغم من إحضاره الوحي هديّةً لنا فهو معلّم للحكمة أيضاً، حيث وضع سنّته بين أيدينا.

هذا الرسول هو إنسان عادي، إلاّ أنّه طاهر نقي مهذّب لنفسه حتّى استطاع بمساعدة الوحي الإلهي أن يبلغ هذا المقام المهم، أي إنّ ما يميّز النبي هو الوحي ومن دونه فهو بشر، وإن كان إنساناً صافياً نقياً مهذباً.

بناء على هذا، يغدو للوحي دور أساسي في الرسالة، فهو منشأ الامتياز الذي حصل عليه الأنبياء، إنّ علوم الرسول غير العادية ناشئة من الوحي. أمّا إذا قلنا: إنّه لا موضوعية للوحي ـ وهذا ما لم يقل بهذه الصراحة ـ فهذا يعني أنّ كل ما يعلمه النبي في مجال الدين يمكن أن ينسب للأئمة، أي أنّ ما فُوّض للرسول هو بالضبط ما فُوّض أيضاً لعلي بن أبي طالب وأولاده.

وهنا نصل إلى ما يلي: ما هو دور الوحي وعمله في هذا المضمار؟ هذا مضمون كلام كثير من الروايات؛ ونعثُر على هذه الروايات في كتب عديدة مثل: بصائر الدرجات المنسوب لأحد أصحاب الإمام العسكريعليه السلام، والذي كُتب أواخر القرن الثالث الهجري، حيث يُعد من أوائل الكتب الشيعية، وأصول الكافي للكليني، وفي كتاب الاختصاص المنسوب للشيخ المفيد، وفي تفاسير علي بن إبراهيم القمي وفرات الكوفي.

إنّ نصّ هذه الروايات التي يمكن ذكرها مستفيض، أو حتّى ما شابهها زائد وكبير أيضاً، وهي: ما فُوّض إلى النبيصلى الله عليه وآله فقد فوّض إلينا، وتعني هذه الرواية أنّ أي عمل يستطيع الرسولصلى الله عليه وآله القيام به في مجال الدين يستطيع الأئمة كذلك فعله والقيام به.

لكن يبقى هذا السؤال: ما هو دور الوحي الرسالي الذي يمكن أن يؤديه؟ وهذا هو السرّ في أن الفكر الشيعي المعاصر يعتبر مكانة القرآن دانيةً فيما مكانة الروايات عالية، إذ ذلك ـ عملياً ـ نتيجُ هذه الأفكار والمقولات؛ فنحن نسأل أنفسنا دائماً: لماذا لا نعتني بالقرآن العناية الكافية؟ إلى أي مدى تُعدّ الحوزات العلميّة قرآنيّةً؟ ما هو المقدار الذي نتلوه من القرآن على المنابر؟ كم آية حاضرة في أذهاننا؟

إنّه من الواضح أنّ القرآن الكريم لا يشمل كلّ المسائل، بل يشمل أصول العمل فقط، لكن يجب أن نرجع في كثير من الجزئيات والتفاصيل إلى الروايات إلى حدٍّ فاقت فيه أهميتها العمليّة موقعيّة القرآن ومكانته. إنّ السرّ في هذا مضمر في

المسألة القاسية التالية؛ فعندما تبدأ المسألة من المغالاة والمزايدة في تقديس الأئمة وتفويض التدبير والأرزاق والتشريع إليهم، وعندما لا يسأل أحدٌ ما هو الدور الذي يؤديه الوحي؟؟ كيف يمكن أن تُعطى جميع صلاحيّات الرسول للأئمة مع أنّ الرسول نزل عليه الوحي ولم ينزل على الأئمة؟؟ في هذه الحالة، إن وجود الوحي وعدمه سيّان، فهو لن يؤدي دوره؛ من هنا، نرى في العصور اللاحقة كيف تعاطت الناس واعتبرت أنه بما أنّ الفرضيّة الأولى صحيحة، إذاً فكلّ ما فوض للأئمة مفوّضٌ للفقهاء العدول أيضاً من دون زيادة أو نقصان.

استمرار المسيرة في تحديد الموقف من الفقهاء

قارنوا بين المعادلتين، المعادلة الأولى تقول: ما فُوّض للنبي‏ﷺ فهو مُفوّض إلى علي وأولاده، والمعادلة الثانية تنصّ: ما فُوّض للأئمة‏ﭺ فهو مفوّض إلى الفقهاء العدول. انتبهوا جيداً إلى أساس هذا الفهم الخاطئ والانحراف القائم، من أين بدأ؟ ومن أين انطلق؟

هنا نسأل مجدّداً: ما هو الاختلاف بين الأئمة والفقهاء العدول؟ أو لم يقل علم الكلام والفقه التقليديين أنّ الأئمة معصومون وعالمون بالغيب؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن يكون هذا التفويض من دون أيّ دور للعصمة والعلم بالغيب؟ وإذا كان هناك شخص لا يتمتّع بهاتين الميزتين الأساسيتين، كيف يمكن عندها أن نمنحه الصلاحيّات المفوضة للأئمة؟؟ ويمكن الإجابة بكل بساطة: أفهل كان الوحي مؤثراً في المعادلة الأولى حتّى تكون العصمة والعلم بالغيب مؤثرين في المعادلة الثانية؟!

بناء على هذا، وبكل بساطة تبدّلت المعادلة الأولى بالثانية، وإذا أردنا اكتشاف أصل هذه المشكلة علينا العودة لمعرفة كيف كان مفهوم الإمامة بشكل عام، هل كان موضوع التفويض بهذا العرض والطول في القرون الأولى؟ أم أنه وليد القرنين: الثالث والرابع؟

لقد بدّل هذا الأمر مذهباً إلى نظام كلاميّ فقهي؛ حيث أوجد المتكلّمون والفقهاء تدريجيّاً هذه الخصائص الكلاميّة الفقهية. نعم، ثمّة جذور لهذا؛ إذ إن علم

الأئمة وتهذيبهم لأنفسهم بلغ حدّاً أدّى إلى ترويج هذه الأمور عنهم.

وخلاصة ما تقدّم: لقد حدث تغيّر واقعي حقيقي في معالم مذهبنا من القرن الأول إلى الرابع، وللأسف الشديد فكلّ الكتب المتوفّرة لدينا أو أكثرها يعود إلى ما بعد القرن الرابع، أي ما بعد سيطرة هذه الظاهرة، فلم يبق شيء ـ تقريباً ـ من القرنين الأوّل والثاني، إلا أن معالم هذا الفكر في نصوصنا الأولى قد قمعت وانهارت ونحّيت جانباً لتوضع عليها علامة (المقصّرة) تلك العلامة غير المرغوب بها.

إذن، ينبغي علينا اكتشاف تلك المعالم والعلامات واستخراجها، ويمكن العثور عليها في نصوصنا الدينيّة الأساسيّة.

قراءتان للمذهب الشيعي!!

إذا أردنا أن نقارن مظاهر التدين المتكئ على البعد المافوق بشري في الأئمة في الأدعية الشيعية، نرى عندها نوعين من الأدعية والزيارات؛ أمّا النوع الأول فيعود إلى الرؤية الأولى أي التشيع الأوّلي، بينما يعود النوع الثاني إلى الرؤية الثانية وهي التشيّع التفويضي الاعتدالي. يضم النوع الأوّل الأدعية التالية: دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، وأدعية الصحيفة السجادية، والمناجاة الشعبانيّة، ودعاء عرفة. فلا يوجد في هذه الأدعية كلمة توكّل أو توسّل بغير الله تعالى، حيث نذهب مباشرة إليه. وهذه هي المعالم الشيعية الأصليّة ومعالم الإمامة التي نمضي وراءها، فنرى الإمامة الأصيلة في دعاء كميل حيث يضع الإنسان رأسه في ظل ربوبيّة الخالق، وهو دعاء يهدي الخلق إلى التوحيد. ولموازنة هذين النوعين من الزيارات يمكننا رصد البناءات التحتيّة لهما، فعلى سبيل المثال، نقارن بين دعاء التوسل ودعاء كميل، وبين دعاء الفرج ودعاء أبي حمزة، وبين دعاء الندبة ودعاء عرفة، من ثم نرى مفهومين مختلفين للدين.

إننا نملك مذهبين، أي تشيّعين؛ فنحن نملك التشيع الذي يتجلّى في خطبة سيّد الشهداء في يوم عاشوراء، ويظهر في خطب نهج البلاغة ودعاء الإمام الحسين ﷺ في يوم عرفة. ونملك التشيّع الذي تظهر علائمه في التوسّل بالأئمة وبشفاعتهم بدلاً من التوكّل على ذات الرب. فها هما التشيّعان الموجودان بيننا الآن!! ويكفي مقارنتهما مع بعضهما البعض لنرى إلى أين ذهب التشيع الأول؟! ينبغي علينا أن نفصل بين هذين

التشيّعين، وأن نسعى لتبديل أحدهما بالآخر. وثمّة ما يدعو للسرور، وهو بقاء مثل هذه المعالم بيننا وعدم ذهابها. والملفت للنظر أن تلك العناصر التي تجذبنا لعلي وللحسين ولأهل البيت إنما ترجع إلى معالم النوع الأول، وهو ما تذكره الآيات القرآنية نفسها.

لقد قلتها مراراً: إنّ التوكّل هو الأصل في المذهب الأوّل الذي تقع فيه الشفاعة على الهامش، بينما يغدو التوكّل والشفاعة معاً الأصل في المذهب الثاني، بل يمكن رؤية التوكّل هامشيّاً ضعيف اللون هناك حتّى لا يكاد يُرى. عليكم أن تعلموا أنّه كلّما رأيتم التوكّل على الله تعالى قد صار هامشيّاً وأصبحت الأمور الفرعيّة ـ مثل الشفاعة والتوسّل ـ الأصلَ والعماد، فانتبهوا إلى أنّ الإمامة التفويضيّة قد حلّت مكان الإمامة الأصلية. إنّ هذين الفهمين متفاوتان ومختلفان.

سأسعى لتقديم عرض سريع لهذه المستندات واحدة تلو الأخرى، مما استخرجته من تلك النصوص الأصلية، إن شاء الله تعالى. وللأسف الشديد، لقد أُخذت مخلّفات مذهبنا على امتداد الزمن، حتّى تمّ خدش ميزات المذهب الثلاث الأصيلة، أي العقلانيّة والعدالة والعرفانيّة.

تأثير التصوف على تحولات مفهوم الإمامة

وقبل أن أنهي هذا البحث، ألفت النظر إلى أنّ التصوّف ـ ومع الأسف الشديد ـ كان له دور مؤثّر وفاعل في حصول انحراف في فهم الإمامة، فقد طُرحت نظرية الإنسان الكامل بين المتصوّفة وأدّت تدريجيّاً إلى تبلور الفهم الثاني عن الإمامة في الوسط الشيعي، وهو التشيّع التفويضي الاعتدالي، حيث تداخل التصوّف والتشيع مع بعضهما هنا. وعلى خلاف الإشكالات الكثيرة التي وردت على الفقه، اسمحوا لي أن أدّعي أمراً هو من المشكلات التي عرضت على المذهب الشيعي، ألا وهو التأثير الصوفي عليه، ولا أقصد ـ طبعاً ـ ذلك العرفان الأصيل المميّز للمذهب والتشيّع. نعم، المقصود هنا ذاك العرفان الذي يتحدث عن عدم خلوّ الأرض من حجة، وأنّ حجة الله ولو لم يكن يعرف مثل الله تعالى إلا أنه يملك الصلاحيات، صلاحيات تساوي صلاحيّات الربوبية، هذا هو حجة الله الذي يضعون له اسم القطب والإنسان الكامل، وهو متطابق مع الإمامة التفويضية.

وخلاصة ما تقدم، لقد أيّد التصوف وبعض قراءات التشيع بعضهما؛ مما أدّى إلى ازدياد المشكلة وولادة ذلك المذهب رسميّاً حيث يحتاج تفصيله إلى مقالة أُخرى.
وأختم بهذا الكلام الحسيني: «ألا ترون أن الحقّ لا يعمل به والباطل لا يتناهى عنه، فإني لا أرى الموت إلاّ سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً».

هفوات الناقدين

قراءة نقدية لآراء كديور حول الإمامة والتاريخ

د. محمّد محمّد رضائي (*)

ترجمة: منال باقر

المقدمة

طرح ـ مؤخّراً ـ بعض الكتّاب المسلمين شبهات حول الإمامة، نتعرّض لاثنتين منها، نحلّلهما وننتقدهما في هذا البحث، هما:

١ ـ لقد كانت خصائص الإمامة في اليوم الأوّل مختلفةً عنها في العصور اللاحقة، فقديماً كانت تعني فهم القرآن والعدالة ومحوريّة الحق وتهذيب النفس، إلى أن تحوّلت تدريجيّاً إلى النصب والنصّ والعصمة والعلم بالغيب.

٢ ـ إنّ الله تعالى فوّض إلى رسوله وإلى الإمام علي والأئمة من بعده خلق العالم وأمر الدين وتدبير شؤون البشر والرزق والمعاش، وهذه المسألة موجودة في مجاميعنا الروائية في باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمة بعده.

عدم التناقض بين مؤهلات الإمامة وبين مسألة النصّ والنصب

ممّا لا شكّ فيه أنّ ملكات الإمام النفسانيّة وقابليّاته الذاتيّة التي عبّر عنها الكاتب بتهذيب النفس والعدالة واتباع الحق والمعرفة بالقرآن.. شكّلت مناخاً لأحقّية الإمام المنصّب للحكومة من قبل الله تعالى. وأساساً هذا الأمران لا يتعارضان مع بعضهما البعض. حيث يتعلّق الأول بمقام الثبوت وعلل تعيين الإمام، أمّا الثاني فهو نتيجة لهذه القابليّات والمؤهّلات التي ذكر بعضها الكاتب وغفل عن بعضها الآخر.

لنفرض أن ثمّة جهة رسميّة تودّ تعيين وزير لرئاسة وزارة ما، وتريد أن تعرّفه

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران، قسم الفلسفة.

للمجلس النيابي، عندها من المسلّم به أن تشكّل اللياقة والقابليّة والقدرة ـ المرتبطة بأمور هذه الوزارة ـ شروطاً واقعيّة للانتخاب، وفي حال انتخب الفاقد لهذه المؤهّلات، سيرفض العقل هذا الاختيار والانتخاب؛ وبناء عليه، تعدُّ المؤهلات الخاصّة بوزارة ما سبباً لأن يقوم رئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء بتسمية شخص ما ضمن وزراء حكومته. إذاً، هل ثمّة وجه للقول بأنّ اللياقة والمؤهّلات والعلم والمعرفة شروط لوصول الوزير لا مسألة نصبه للوزارة وتقديمه للمجلس النيابي؟؟ من الواضح عدم وجود تعارض بين هذين الأمرين حتى نحتاج للتوفيق بينهما.

نعم، لم تكن مسألة نصب الإمام مسألةً حديثة الظهور في القرنين الثالث والرابع الإسلاميين حتّى يطرحها متكلّمو تلك العصور، بل يمكن القول: إنّ الرسول وأهل بيته كانوا قد طرحوها مراراً وتكراراً؛ لأنّ الأرضيّة والأجواء آنذاك كانت حاضرة من أجل نصب علي وأوصيائه. يُعرّف الإمام عليعليه السلام أهلَ بيت رسول اللهصلى الله عليه وآله في خطبة طويلة في نهج البلاغة لا مجال لذكرها كاملة، كان قد استند إليها الكاتب أيضاً، وهي: «ولهم خصائص الولاية وفيهم الوصيّة والوراثة، الآن إذ رجع الحقّ إلى أهله ونقل إلى منتقله»[1].

ويعتبر الإمام في هذه الخطبة أنّ ملاك الخلافة هو وصية الرسول، لا إقبال الناس؛ من هنا، كانت خلافة السابقين لخلافته خارجةً عن دائرة الحق.

وليس هذا هو المورد الوحيد الذي يدلّ على نصب الرسولصلى الله عليه وآله للإمام عليعليه السلام بل قد أشار إلى موارد أخرى في نهج البلاغة، نذكر بعضها من باب المثال: «والله ما زلت مدفوعاً عن حقّي مستأصلاً عليه منذ قبض الله نبيّه حتى يوم الناس هذا»[2]؛ فيا تُرى ما هو الحقّ القطعي الذي سُلب منه بعد وفاة الرسول؟؟ هل هو حقّه الذي جاء بالبيعة، أم هو الحقّ الذي أعطاه إياه الخالق عزّ وجلّ بواسطة النبي؟ بالتأكيد لا يقصد الحقّ الأول؛ لأنّ البيعة لم تكن قد تمّت، بل المقصود هو الحق الثاني. ويقول الإمام علي في هذا السياق عندما قال له أحد الحاضرين: يا ابن أبي طالب! إنّك لحريص على الخلافة: «بل أنتم والله أحرص، وأنا أخصّ وأقرب، وإنّما طلبت حقّاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه»[3].

مجدّداً، ما هو الحق الذي يذكره الإمام؟ هل هو الحق الذي كان أعطاه إياه

الناس أم هو الحق الذي منحه إياه الله تعالى؟؟ الاحتمال الأول عبارة عن بيعة الناس وإقبالهم، ولم تكن أبداً قد تمت البيعة في اليوم الذي قال فيه الإمام هذا الكلام (يعني يوم شورى الستة أشخاص أو يوم السقيفة).

وبغض النظر عن هذه الأحاديث، كان قد نقل ما يقارب ٣٦٠ عالماً سنيّاً رواية الغدير ـ وهي الرواية الأكثر تواتراً في الإسلام ـ إضافة إلى هذا، رواها أكثر من ١١٠ من الصحابة، وفي تلك الخطبة ومع الأخذ بعين الاعتبار ما سبق للنبي صلى الله عليه وآله من حديث عن وفاته ورحلته إلى ربه، يراد بكلمة «مولى» الولاية وتولّي الزعامة، زعامته هو، ومما يؤكّد على هذا نزول آية الإبلاغ: ﴿بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: ٦٧) وآية الإكمال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: ٣). إنّ هذه الآيات تدلّ على أن مقام الولاية من بعد الرسول صلى الله عليه وآله هو مقام نصب وتنصيب، وولاية الإمام عليه السلام إنّما نُص عليها من قبل الله تعالى. نعم، إنّ النصب الإلهي يستلزم أرضيةً مناسبة له مثل العلم والمعرفة والزهد والصدق والعدالة وغيرها من ميّزات.

واعتقد أن الحديث في هذا الموضوع من أوضح الواضحات، وإنّما أوردته من باب التذكرة.

خطأ الكاتب في تحليل مناخ صدور كلمات الإمام الحسين عليه السلام

يقول الكاتب: إنّ الإمام الحسين عليه السلام قال ـ مخاطباً أهل الكوفة ومجاوباً أهل مكّة ـ ما يلي: «فلعمري ما الإمام إلاّ العامل بالكتاب والآخذ بالقسط والدائن بالحق والحابس نفسه على ذات الله»[٤]. وعلى أساس هذا الكلام، يكون الإمام هو العامل بكتاب الله، والراعي للعدل والإنصاف، والمتديّن بالفعل، والمهذب لنفسه، والمخلص و.. وهذه صفات قابلة للتعميم بحيث يتّصف بها أيّ مسلم.

لم يكن مناسباً ليعرّف الإمام الحسين عليه السلام الإمامَ بهذه الصفات الأربع؛ إذ ينبغي أولاً تحديد ظرف ومكان الحديث، ثمّ نتوصل للنتيجة؛ فعندما أصرَّ الوليد حاكم المدينة على الإمام الحسين عليه السلام حتّى يبايع يزيداً، أجابه: ينبغي على المسلمين قراءة فاتحة الكتاب، حتّى لا يخضعوا للحكام أمثال يزيد، كما كان قد بيّن الإمام في جوابه على رسائل ودعوات أهل الكوفة خصائص حاكم المسلمين حيث حدّدها بتلك

الصفات الأربع، والهدف من وراء هذا التحديد هو إعلان انتفاء صلاحية حكّام ذلك العصر لممارسة السلطة، من أمثال يزيد واليزيديين وسائر طواغيت الزمان الذين تولّوا زمام السلطة والحكم، وذلك دون تمتّعهم بالمؤهلات الضروريّة؛ فالحاكم والإمام يجب عليهما العمل بكتاب الله والعدالة، وأن يكونا متدينين بحقّ، وبكل ما للكلمة من معنى.

إنّ ظرف الكلام وزمانه يدلان على أنّ الإمام الحسين، كان قد نظر إلى زاوية خاصّة في مسألة الإمامة، وهي عدم صلاحية هذه الفئة الحاكمة؛ ذلك أنّها فاقدة للشروط الضرورية، أمّا أن الإمامة تستلزم شروطاً أخرى أو لا، فلم يكن الإمام في مقام بيان ذلك حتّى نستنتج من سكوته عدم وجود شروط أُخرى والقول بأنّ الإمامة هي العمل بالقرآن والعدالة فقط.

إنّ حصر المؤهّلات بهذه الصفات الأربع هو حصر نسبي وليس حقيقيّاً؛ والشاهد على هذا وجود صفات أُخرى ضرورية إضافة إلى تلك الأربع، مثل الدراية بالسُنّة النبويّة والأحكام الإلهيّة، والقدرة على إدارة البلاد والدفاع عن حريم الإسلام، والرجولة وغيرها من الصفات... وبحق أقول: لا يليق بمن درس ـ بدرجة أو بأخرى ـ في الحوزة العلميّة أن يعتبر هذه المعرّفات معرّفات حقيقيّة نافياً أيّ صفة أخرى كالنص من جانب الله تعالى.

مغالطات الكاتب، والخلط بين الإمامة والبيعة

يقول الكاتب (كديور) في قسم من خطابه، إنّ علياً ـ من أجل الميثاق الذي أخذه الله تعالى العلماء ـ قَبِل بيعة الناس له، وبدأت بذلك خلافته. إن حجة الله في الكلام العلوي هو الناس، أي أنكم أيها الناس قد أتممتم الحجة، وأنتم ـ أيّها الناس ـ حجّة عليّ، وقد مزقتم صمتي الذي استمرّ ٢٥ سنة، وأسندتم إليّ ـ بعدما كنت جليس منزلي ـ الخلافة والإمامة، إنكم أنتم الحجة لو تعلمون.

ليس من شك في أن الإمام علياً قد قال هذه الجمل في خطبة الشقشقيّة، لكنه لم يقلها بالطريقة التي أوردها الكاتب. إنّ الإمامة مقام إلهي مثل النبوّة، حيث يختاره الله تعالى، وبعبارة أخرى: الإمامة استمرار لعمل النبوة وأدوارها؛ إذ تستمر وظيفة

النبوّة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله الذي شكّل حكومةً إسلاميّة وجاهد المشركين وضمن أمن البلاد.. تستمر عبر قبول الناس لإمامة شخص ما. وإذا لم يقبل الناس ـ لأيّ سبب ـ حكم شخص ولو كان من قبل الله تعالى فلا يمكن أن تسلب عندها إمامته، إلاّ أنه عندها يُعْذر عن القيام بوظائفه؛ لذلك كان الإمام طوال خمس وعشرين سنةً ينتقد الخلفاء وأعمالهم، لكن حيث لم تكن له السلطة، لم يمكنه الاستفادة من هذه الشرعيّة.

وعندما صمّم الناس ـ بعد مقتل عثمان وتنبّههم للفساد ـ على إعادة الحياة إلى مجاريها وإجراء العدالة والمساواة وفق قانون الرسول في المجتمع الإسلامي، لم يكن هذا الشخص غير علي بن أبي طالب، للقيام بهذه المهمة؛ لذا توجّه الناس إلى منزله ـ وكان لا يزال جسد عثمان في بيته ـ حتى تصوّر الإمام أنّ الناسَ تريد قتله، وهنا تحقّق أساسا الخلافة: الأول عندما منحه الله تعالى مقام الإمامة في يوم الغدير، والثاني قبول الناس به عندما اجتمعوا على خلافته بأجمعهم، وطلبوا منه تسلّم زمام الأمر والحكم، اللهم إلاّ عدداً من الأشخاص القليلين.

بناء على هذا، لم يكن كلام الإمام علي عليه السلام في خطبة الشقشقيّة دالاً على نفي أيّ أساس آخر، بل كان يشير إلى اكتمال نظام الإمامة بتحقق هذين الأساسين معاً.

من جهة ثانية ـ ووفق استدلال (كديور) ـ فإن ٢٥ سنة من السكوت لن تعني شيئاً؛ لأنّه في هذه المدّة لم تتمّ الحجة ولم يبايعه الناس حسب ما قال كديور.

إنّ المشكلة في كلام كديور واستدلالاته أنّه أخذَ كلام إمام المتقين مجرداً من القرائن، وهو عمل غير صحيح، وفي حال أخذ كلامه مدعّماً بالقرائن وحدّد موضع الكلام وظرفه فلن يستنبط مثل هذا الاستنتاج أبداً؛ من هنا، نستطيع أن نرى العديد من المغالطات في كلامه أيضاً، لأنّه أخذ كلام الإمام المعصوم مجرداً عن القرائن الزمكانية؛ فمثلاً ذكر الإمام الحسين أنّ ثورته وقيامه لم يكونا لطلب الجاه والسلطة، بل لإعادة معالم دين الله التي مُحيت، وليس هناك نقاش في أن من أهداف الإمام الحسين عليه السلام رفع التحريفات التي وقعت من جانب الأمويين، إلاّ أن هذا لا يعني أن وظائف الإمام وشروطه مختزلان في هذه الكلمة وهذا الهدف.

العصمة من خصائص الإمامة

تختلف الإمامة والخلافة عند الشيعة عنهما عند أهل السنّة، فهي عبارة عن مقام إلهي، ينبغي على الحاصل عليه مواصلة وظائف الرسالة ومهمّاتها؛ فالإمام ليس نبيّاً أو رسولاً مع أن الكثير من وظائف الرسول موكلة إليه؛ إذ ينبغي عليه توضيح مجملات القرآن، والأحكام التي لم يتسنّ للرسول الوقت الكافي لإيضاحها، والإجابة عن الأسئلة المستجدّة في العقائد والأحكام، فيكون وجوده في المجتمع ـ مثل النبي ـ محورَ الحق بحيث لا يفسح المجال عندها للاختلافات والانشقاقات في الأمّة؛ لذلك ظهرت العديد من الفرق بعد وفاة الرسول، فلو كان الإمام هو المحدّد من قبل الجميع بعد الرسول، وكانت له ذات المكانة المعطاة للرسول، ورجع إليه الناس في معرفة الحق والباطل، لانتفى وجود الفرق والخلافات.

إضافةً إلى ذلك كلّه من الأدوار والمكانة، يجب أن يكون الإمام مديراً ومدبّراً وشجاعاً ويقظاً وعالماً بمقتضيات زمانه.. ولن يتيسّر لنا معرفة مثل هذا الشخص إلا عن طريق الرسول، بل حتّى تربيته لن تتمّ إلاّ عبر العناية الإلهيّة، وطبعاً ينبغي لمثل هذا الشخص أن يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه، مصاناً من الذنوب.

أمّا الإمامة عند أهل السنّة، فهي عبارة عن مقام اجتماعي تؤخذ شرعيته من بيعة الناس، فيجب أن يكون الإمام ـ مثل رئيس الجمهورية ـ مديراً ومدبّراً وشجاعاً، ولا ضرورة مطلقاً لكي تتوفّر فيه صفات أو كمالات أخرى غير التي ذُكرت.

وبناءً على ما تقدم، تعتبر العصمة من خصائص الإمامة في المدرسة الشيعيّة، وليست من صناعة المتكلمين أو نسج عقولهم، وإذا كان المتكلم قد طرحها فإنّه قد أقام عليها الدليل العقلي إلى جانب الدليل النقلي الواضح. وقد عرّف الرسولﷺ أهلَ البيت بأنّهم عِدْل القرآن حين قال: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، وما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً»؛ فهذا الحديث المتواتر يدلّ على أنّ لله حجتين معصومتين في الأرض، يُشكّل التمسك بهما مصدراً للهداية، ويُعدّ الانحراف عنهما مصدراً للضلالة، وهاتان الحجّتان هما القرآن والعترة، وكما لم تكن هناك شبهة في عصمة القرآن، كذلك ينبغي أن يكون الأمر في عِدْلِه؛ وفي غير هذه الحال، يستحيل حصول التوازن بينهما، ولن يوضعا في مقابل بعضهما.

أساساً، الشيء الذي يكون محوراً للهداية ينبغي أن يكون ـ وكما قال الرسولﷺ ـ معصوماً عن الخطأ والاشتباه، وإلاّ فلن يكون عندها محوراً للهداية، وإذا أراد المحاضر المحترم مطالعة الأدلّة على عصمة أهل البيتعليهم السلام فعليه الرجوع إلى الكتب الكلاميّة اليوم. وما يثير الدهشة، أنّ إنساناً شيعيّاً درس في الحوزات الشيعيّة يشكّك في عصمة الأئمةعليهم السلام! فلينظر إلى ما يقوله الفخر الرازي ـ وهو من أسرة سنيّة ـ في تفسيره الآيةَ التالية: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ من أنّها تدلّ على عصمة أولي الأمر من الخطأ، ولمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة تفسير هذه الآية عنده، رغم أن الرازي قد تورّط في نهاية المطاف في الخطأ عند تحديده مصداق أولي الأمر.

علم الغيب بين الخاصية والثبوت

لم تقدّم الكتب الكلاميّة العلم بالغيب خاصّةً وميزةً من ميزات الإمامة، لكن ثمّة أدلّة قاطعة على أن علم الأئمةعليهم السلام هو من العلم الغيبي فقط في نهج البلاغة حيث أعطى الإمامعليه السلام خبراً من الغيب. ويمكن مراجعة هذا القسم في كتاب «آكاهي سوم».

هفوات الكاتب المحترم، ومسألة التفويض

وأشير هنا إلى بعض المسائل التي تبيّن الواقع، وهي:

أولاً: كان الكاتب قد اعتمد على ذاكرته حين نقل عنواناً للباب بصورة غير صحيحة، «باب تفويض الأمر من الله إلى النبي والأئمّة من بعده»، مع أنّ العنوان ورد بصورة أخرى في أصول الكافي وهو: «التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمّةعليهم السلام في أمر الدين». وتدل كلمة «في أمر الدين» على أنّ مورد التفويض هو الأمور الدينيّة وليس الأمور التكوينيّة مثل الخلق والتدبير. وإذا كان هنالك فئة في الماضي أو الحاضر تعتقد بهذه العقيدة، فلن يكون ذلك موجباً للاعتقاد بأنّ الروايات ناظرة إليهم. بناء على هذا، لا ينبغي أن نحمّل روايات هذا الباب على المفوّضة الكفرة والمشركين (لعنة الله عليهم) ولا يتجاوز مجموع هذه الروايات العشرة، ستّة منها ضعيفة وبعضها

مجهول أيضاً.

والعالمون بهذه الاصطلاحات يعرفون عدم إمكانية الاحتجاج بمثل هذه الروايات، لكن فلنفرض صحتها كلّها، فإن المقصود من تفويض الدين إلى الرسول وأهل بيته هو تماماً كما شرحه العلاّمة المجلسي في شرح أصول الكافي حيث قال: «تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم بما أرادوا ورأوا المصلحة فيها بسبب اختلاف عقولهم وأفهامهم، أو بسبب التقيّة، فيفتون بعض الناس بالأحكام الواقعيّة، وبعضهم بالتقيّة، ويسكتون عن جواب بعضهم للمصلحة، ويجيبون في تفسير الآيات وتأويلها وبيان الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله عقل كل سائل كما سيأتي، ولهم أن يجيبوا ولهم أن يسكتوا كما ورد في أخبار كثيرة: «عليكم المسألة وليس علينا الجواب» كل ذلك بحسب ما يريهم الله من مصالح الوقت، كما سيأتي في خبر ابن أشيم وغيره»[٥].

المعنى الآخر الذي يدل عليه منطوق هذه الروايات هو أنّ الرسول(ص) مارس تشريعاً لبعض الأحكام انطلاقاً من معرفته بملاكها، وأن الله تعالى قد أمضاها له على ذلك، فأمير المؤمنين(ع) عندما يعرّف أهل البيت يقول: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية»[٦].

نعم، في بعض الموارد المعدودة على الأصابع، كان قد طرح الرسول الأكرم حكماً ما أمضاه ووافق عليه الله تعالى، وذلك إنّما حصل نتيجة التكامل الروحي والفكري للرسول تحت إشراف أمين الوحي، الأمر الذي فتح له باب الحق والصواب لتمييزهما عن الخطأ والضلالة، كما ولتمييز ما يوافق المشيئة الإلهية عن غيره.

بناء على هذا، ليس ثمة مشكلة بأن يبيّن الرسول حكماً في بعض الموارد ويوافقه عليه الله تعالى، وذلك لأجل علمه الواسع الشامل، حيث قال الإمام الصادق(ع): «إنّ الله عزّ وجلّ أدّب نبيّه وأحسن أدبه، ولمّا أكمل له الأدب قال: إنّك لعلى خلق عظيم، ثمّ فوّض إليه أمر الدين والأمّة ليسوس العباد»[٧].

إذن، ذكر الإمام الموارد المحدودة التي طرح فيها الرسول حكماً ما ـ بناء على علمه بالملاكات ـ وفوضه الله تعالى إليه، مثلاً حرم الله تعالى الخمر إلا أن الرسول(ص) حرّم كل مسكر، إلى غيرها من الأحكام.

وقفات ختامية مع الكاتب المحترم

وفي نهاية وقفتنا هذه، أودّ أن ألفت نظر المحاضر إلى مسائل مهمة، هي:

١ ـ تُعدّ وحدة الأمة وانسجامها وتماسكها أساساً لرقيّها وتكاملها، وفي المقابل يؤدّي الانقسام ـ لفريقين أو أكثر ـ إلى ضعف الأمّة وانحطاطها. ولا ينتج عن هذا النوع من الخطابات غير زرع التفرقة والتمزق والتشويش، ولنفرض صحّة هذه المسائل، لكن ليس من الضروري طرحها اليوم، وإذا أُريد طرحها ينبغي أن يكون عندها المحيط محيطاً علمياً أكاديمياً متخصّصاً لا في المحافل العامّة، إنّ المسائل العقائديّة تختلف عن المسائل الاقتصاديّة والاجتماعية، حيث لا يمكن تعويضها، إضافة إلى أنه صار واضحاً أن استنتاجات الكاتب إنّما هي استنتاجات شخصية لا مستند لها من كتابٍ ولا سنّة.

٢ ـ لا ينبغي للشخص الذي درس مدّةً في الحوزات الشيعيّة أن يحتجّ بعدم الرحمة في التعاطي معه كي يضعّف الأسس المذهبيّة، وليس ثمّة شك بأنّه لو لم يظهر نظام ولاية الفقيه لما رأيناه يلقي مثل هذه المحاضرات، ولوجدنا أمثاله يعرّفون الإمام بالنص والعصمة والعلم بالغيب، لكنّه حيث لم يستفد في حياته من نظام ولاية الفقيه صمّم ـ وبأيّ سبب وسبيل ـ أن يهزّ أركان النظام الذي يعتمد على إمامة أمير المؤمنين وأولاده. حتّى أن المحاضر لم يستطع إخفاء هذه العقدة؛ لذلك قال في خطابه: إنّ كل ما يثبت للأئمة أثبتوه للفقيه أيضاً.

الهوامش

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٢.

(٤) الشيخ المفيد، الإرشاد: ٢٠٤؛ وتاريخ الطبري ٦: ١٩٦.

(٥) العلاّمة المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٤٥.

(٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

(٧) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٥.

التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي
مطالعة تقويمية نقدية في نظرية السيد الصدر

الشيخ محمد فاكر الميبدي(*)

تقدمة

لا شك في تنوّع التفسير وتقسيمه من جهاتٍ عديدة على أساس تعدّد مناهجه واختلاف أساليبه وتفاوت اتجاهاته، إلا أنّ سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد الصدر، قد ركّز نظره على إبراز اتجاهين رئيسين لحركة تفسير القرآن، أعني الاتجاه التجزيئي والاتجاه التوحيدي، شارحاً أوجه اختلافهما ومبيّناً أهدافهما، و.. وسوف نحاول هنا دراسة نظريّته على هذا الصعيد.

وقبل بيان الفرق بين التفسير التجزيئي والتفسيري التوحيدي الموضوعي، من المناسب الحديث عن أقسام التفسير وأنواعه، وما يوجب التنوّع من تفسير القرآن.

١ـ التفسير: الأنواع، الأقسام، والأشكال

١ـ ١ـ منطلقات التنوع في التفسير القرآني

درس الباحثون في علوم القرآن ما يوجب تنوّع التفسير وتقسيمه، وكانت هناك ثلاثة عوامل، أدّى كلّ واحد منها إلى إبداء تقسيم للتفسير أو تنويعٍ له، وهي:

أ ـ المنهج

المنهج ـ لغةً ـ الطريق الواضح، كما في الصحاح وأساس البلاغة[1]، واصطلاحاً: الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو في عمل أو في تعليم شيء طبقاً لمادة معينة ونظام

(*) باحث في الحوزة العلمية، ورئيس المركز التخصّصي للتفسير وعلوم القرآن.

معين، بغية الوصول إلى غاية معينة[٢]، وعليه يكون المنهج التفسيري هو الطريقة التي يسلكها المفسّر وفق خطوات معينة منظمة، يسير عليها لأجل الوصول إلى تفسير القرآن، ويتشعّب التفسير في ضوء المنهج إلى تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنّة أو المأثور عن النبي والأئمة وأصحابهم، والتفسير الاجتهادي. ويعبّر عن الثاني بالتفسير الروائي والحديثي أو النقلي أيضاً، كما يعبّر عن الأخير بالتفسير الدرائي والعقلي[٣].

ب ـ الاتجاه

المراد بالاتجاه تلك الميزات والخصائص الفكرية التي تميّزت بها تفاسير القرآن بعضها عن بعض، تبعاً لما يحمله المفسّر من نزعات وميول مسبقة تنطبع آثارها في تفسيره وتوجّهه اتجاهاً معيناً، بعبارة أخرى: إنّ الاتجاه مجموعةُ الأفكار التي يحملها المفسّر للكتاب العزيز، وغالباً ما تكون ذات طابع مذهبي خاص، أي أنّ المفسّر يخوض لجج التفسير وهو مسلّح بتلك الأفكار، ويتشعّب التفسير ـ من هذه الناحية ـ إلى التفسير اللغوي والتاريخي والفقهي والكلامي على اختلاف المذاهب، والعرفاني والحكمي والعلمي، وكذا التفاسير الرمزية والباطنية.

ج ـ الأسلوب

والمراد بالأسلوب كيفية تفسير القرآن، بمعنى أنّ المفسّر إذا انتخب منهجاً من تلك المناهج وكان ذا اتجاه فكري، فهو يدوّن تفسيره بأسلوبه الخاص، وهذا الأسلوب إما أن يكون على النحو الكلّي الموجب لتنوّع التفسير إلى التفسير الترتيبي[٤] والتفسير الموضوعي، والتفسير الارتباطي، والتفسير الكلي[٥]، أو يكون على النحو الجزئي، وهو الأسلوب المختصّ بالمفسّر في تنظيم مباحثه التفسيرية من الشرح المزجي أو التفكيكي وغير ذلك.

هذا ما وصلنا إليه في مراجعتنا الخاطفة للتفاسير السائدة والكتب المدوّنة في العلوم القرآنية.

٢ ـ ١ ـ أنواع التفسير على أساس المنطلق

والذي ينتج عن هذه العناصر وتنويعها للبحث القرآني ظهور تفاسير عديدة:

ففي المنهج، هناك: ١ ـ تفسير القرآن بالقرآن. ٢ ـ تفسير القرآن بالسنّة أو المأثور. ٣ ـ تفسير القرآن بالعقل والاجتهاد.

وفي الاتجاه، هناك: ١ ـ التفسير التاريخي. ٢ ـ التفسير الفقهي. ٣ ـ التفسير الاجتماعي. ٤ ـ التفسير الكلامي، ويتعدّد حسب تعدّد الفرق الكلامية، كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والزيدية والخوارج. ٥ ـ التفسير العرفاني. ٦ ـ التفسير العلمي. ٧ ـ التفسير الرمزي التأويلي. ٨ ـ التفسير اللغوي.

وفي الأسلوب، هناك: ١ ـ التفسير الترتيبي. ٢ ـ التفسير الموضوعي. ٣ ـ التفسير الارتباطي. ٤ ـ التفسير الكلّي الشمولي.

وبما أن هذه التقسيمات نتجت عن زوايا متعدّدة فليس بينها تباين كلّي، وعليه قد يتداخل بعضها مع بعض، مثل ما إذا كان التفسير اجتهادياً في المنهج، اجتماعياً في الاتجاه، وترتيبياً في الأسلوب، أو كان التفسير نقلياً في المنهج، فقهياً في الاتجاه، وموضوعياً في الأسلوب..

وهناك تفسيرٌ جامع، أي يسلك المفسر على ضوئه في المناهج كلّها مع الاتجاه الفكري الموسّع في مجموعة المعارف والعلوم، مستخدماً الأسلوب الترتيبي، مع اهتمام خاص بموضوعٍ واحد في بعض الأحيان.

٣ ـ ١ ـ أقسام التفسير في نظرية السيد الصدر

أشار الشهيد الصدر إلى عدّة أنواع للتفسير، دون إلفات إلى مقسمها ومنشئها، وهي:

١ ـ التفسير الذي يهتمّ بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي للنصّ القرآني.

٢ ـ التفسير الذي يهتمّ بجانب المحتوى والمعنى والمضمون.

٣ ـ التفسير الذي يركّز على الحديث، ويفسّر النص القرآني بالمأثور عنهم عليهم السلام أو بالمأثور عن الصحابة والتابعين.

٤ ـ التفسير الذي يتخذ العقل أداةً للتفسير وفهم كتاب الله.

٥ ـ التفسير المتحيّز الذي يتّخذ مواقف مذهبية مسبقة، ويحاول تطبيقها على النصّ القرآني.

٦ ـ التفسير غير المتحيّز، وهو الذي يحاول استنطاق القرآن، فيطبّق الرأي على القرآن، لا القرآن على الرأي.

٧ ـ التفسير التجزيئي.

٨ ـ التفسير الموضوعي[٦].

وقفة نقدية لطبيعة تنويع الصدر للتفاسير القرآنية

ويلاحظ على ما قاله الصدر في أقسام التفسير ما يلي:

أولاً: إنّ المباحث الأدبية والبلاغية ليست من تفسير القرآن في الحقيقة؛ إذ الباحث يهتمّ فيها بغير المعنى ـ أعني المباحث التصريفية والنحوية والبلاغية المرتبطة باللفظ ـ دون أن يركّز همّه على محتوى القرآن ومعناه؛ ولذلك فهو ليس قسيماً للتفسير اللغوي اللفظي، وسائر التفاسير.

ثانياً: إنّ النوع الثاني ممّا أشار إليه السيد الصدر ليس قسيماً لما بعده، بل هو مقسم له؛ لأنّ التفسير الذي يهتمّ بجانب المعنى والمضمون، إما يركّز على القرآن، أو على الرواية، أو العقل، أو غير ذلك..

ولا يمكن حمل كلام الصدر على بيان معاني نفس القرآن دون اهتمام بالخارج؛ إذ التفسير بهذا المعنى لم يكن معهوداً إلا في الترجمات اللفظية، أو ما كان معتمداً على الظهورات البدوية، وهذا بعيد عن ما قاله الصدر، نعم ثمة في محاضراته القرآنية تقسيم للتفسير إلى التفسير اللفظي، أي بيان المعنى اللغوي، وتفسير المعنى، أعني تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى[٧]، وهو غير ما ذكر.

ثالثاً: التفسير المتحيّز ليس قسماً على حدة، بل هو في نفسه مَقسَم للتفاسير المتنوّعة مع الاتجاهات الفكرية المسبقة، نعم، قوله في محاولة المفسّر في هذا التفسير تطويع النص القرآني على أساس مواقفة المذهبية ممّا قد ينتهي إلى التفسير بالرأي، متينٌ جداً.

رابعاً: التفسير غير المتحيز الذي يحاول المفسّر فيه استنطاق القرآن، ليس قسيماً ولا مقسماً لما قبله، بل هما كيفية توجد في كثير من الأحيان وفي أكثر التفاسير، ولا بأس بها.

خامساً: أما القسمان الأخيران، فهما من أساليب التفسير، وقد يجتمعان مع ما قبلهما، فليسا قسيمين لسائر التفاسير، وإن كان كل واحد منهما قسيماً للآخر.

وعليه، قد تختلط في كلام الصدر مناهج التفسير واتجاهاته وأساليبه، إلا أنّ ما يسهّل الخطب أنّه لم يكن بصدد تفكيك هذه المفاهيم والاصطلاحات، ولا في مقام تقسيم التفسير على أساس ذلك، وإنّما كان يهدف إلى ذكر السائد في عرف المفسرين والباحثين في علوم القرآن على الإجمال، مع قطع النظر عمّا سوى ذلك، كما يمكن أن يكون الصدر هنا غير هادف لبيان الأقسام على أساس التقسيم المنطقي، وإنّما على الأساس العرفي الخالي من التدقيقات المنطقية.

٢ـ التفسير التجزيئي والتوحيدي، تفكيك وبيان

١ـ ٢ـ تعريف التفسير التجزيئي

يقول الشهيد الصدر في تعريفه للتفسير التجزيئي: نعني بالاتجاه التجزيئي، المنهج الذي يتناول المفسّر ضمن إطاره القرآن الكريم آيةً فآية، وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف[٨].

لكنّ حصر التفسير التجزيئي بما يوافق تسلسل تدوين الآيات في المصحف مشكل؛ إذ لو أراد المفسّر تفسير عددٍ من آيات القرآن في السور المتعدّدة، هادفاً فهمها فقط، لكنّه ابتدأ بتفسير ما كان في وسط القرآن، ثم ما كان في أوله، ثم أخذ بتفسير ما كان في آخره، فإنّه يصدق على عمله التفسيرُ التجزيئي، مع عدم كونه موافقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف، كما أنّ المفسّر إذا أراد تفسير آيات القرآن على ترتيب النزول، فلن يكون ـ على هذا ـ تفسيره تجزيئيّاً؛ لعدم موافقته لتسلسل المصحف، وحيث لم يكن تفسيره ـ من ناحية أخرى ـ متمحوراً حول موضوع واحد فلن يكون توحيديّاً موضوعيّاً أيضاً؛ إذاً، فيجب حذف قيد «وفقاً لتسلسل تدوين الآيات» أو تبديل اسم التجزيئي باسم الترتيبي، سواء كان من أول المصحف، أو أول السورة، وسواء كان حسب النزول، أو حسب المصحف.

٢ـ ٢ـ تعريف التفسير الموضوعي

ويقول الصدر في تعريف التفسير التوحيدي، [هو المنهج الذي] يتناول القيام

بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، فيبيّن ويبحث ويدرس(٩).

وما قاله الصدر هنا لا بحث فيه؛ لانه تعريفٌ جامع للتفسير الموضوعي، لكنّه لم يكتف بهذا المقدار، فأخذ يبحث عن وظيفة هذا التفسير؛ حيث قال: إنما وظيفة التفسير الموضوعي دائماً في كلّ مرحلة وفي كل عصر، أن يحمل كلّ تراث البشرية الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات في تجربته البشرية، ثم يضعها بين يدي القرآن، الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليحكم على هذه الحصيلة بما يمكن لهذا المفسر أن يفهمه من خلال مجموعة آياته الشريفة(١٠).

ونتيجة هذا الكلام أنّ التفسير الموضوعي مرتبطٌ دائماً بالتجربة البشرية ومجموعة أفكارها، وعلى هذا، لو أراد المفسّر أن يدرس موضوعاً من الموضوعات القرآنية، مع قطع النظر عن التجارب البشرية وأفكارها، أو يبيّن موضوعاً ما ليس له في الفكر البشري أثر، فلن يكون تفسيره تفسيراً موضوعياً، مع أنه يصدق عليه التفسير الموضوعي والتوحيدي.

٣ـ ٢ـ ملاحظات في تعريف اتجاهي التفسير: التجزيئي والموضوعي ـ

وهنا ملاحظات تتصل بتعريف الاتجاهين التفسيريين، وهي:

الملاحظة الأولى: وتتركّز حول مبرّر تسمية الموضوعي والتوحيدي، فقد أطلق على التفسير الذي يتناول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من الموضوعات، اسم الموضوعي؛ باعتبار أنّ المفسّر يختار فيه مجموعة من الآيات، تشترك في موضوع واحد، وبتعبير آخر سمّي بالموضوعي باعتبار وحدة موضوعه، ثم أطلق عليه اسم التوحيدي؛ لأنّه يوحّد بين هذه الآيات ومدلولاتها ضمن مركّب نظري واحد(١١).

الملاحظة الثانية: وتتركّز حول المعنى المراد من الموضوعية، إذ للموضوعية معنيان: أحدهما عبارة عن الأمانة في البحث والاستقامة على جادّته، وهذا المعنى لا ينحصر بالتفسير الموضوعي المصطلح، بل هو مفترض في كلا الاتجاهين، وثانيهما أنه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن(١٢)، وهذا هو المراد في بحثنا هنا.

الملاحظة الثالثة: أمثلة للتفسير الموضوعي، فقد مثل الشهيد الصدر لهذا التفسير بعقيدة التوحيد في القرآن، وكذا النبوّة فيه، والمذهب الاقتصادي في القرآن، والسنن التاريخية في القرآن.. ومعنى ذلك أنّ المفسّر قد يجعل موضوع تفسيره، تبيينَ آيات القرآن كلّها أو قطعة قرآنية بما فيها من المعارف والعلوم، سواء كانت في العقائد، أو الأحكام، أو الأخلاق، أو غيرها، وقد يجعل موضوع تفسيره، تبيينَ مسألة من المسائل القرآنية، فيضيّق دائرة البحث؛ فيتكلّم عن جهة واحدة من الجهات المتعدّدة ـ كالتوحيد الذاتي، والنبوّة العامة من المباحث العقائدية، وكالطهارات الثلاث من الأحكام الفقهية، وكالتواضع من البحوث الأخلاقية، وكحقوق الزوجة من المسائل الاجتماعية و.. ـ بنظر تفصيلي جامع.

٣ ـ خصائص اتجاهي: الموضوعية والتجزيئية في التفسير

ولكلّ من الاتجاهين الرئيسين في تفسير القرآن ميزات وخصائص، نشير إلى بعضها فيما يلي:

١ ـ ٣ ـ الاختلاف الغائي، تعدد الأهداف

يقول الصدر: فالهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير [التجزيئي] فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسر[١٣]، نعم الحصر في الهدف لا يوجب قطع النظر عن سائر الآيات لفهم تلك الآية، بل قد يستعين المفسّر بآيات أخرى، كما يستعين بالأحاديث، وذلك بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، وهذا على خلاف التفسير الموضوعي؛ فإنّ الهدف فيه لا ينحصر في فهم الآية التي يواجهها المفسّر، بل يمتدّ ليستوعب موقف القرآن من موضوع ما ممّا لا يمكن الوصول إليه إلا بفهم عددٍ كبير من الآيات.

٢ ـ ٣ ـ المدلولات القرآنية بين الوحدة والتعدد

يحصل للمفسّر ـ في ضوء التفسير التجزيئي ـ عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يستهدف تحديد نظرية من النظريات

الأساسية؛ فيحصل فيه المفسّر على معرفة نظرية قرآنية واحدة.

وهذه الخاصية ـ أي تعدّد المعارف ـ توجب بطبعها أن لا يكتشف المفسّر أوجه الارتباط بين المعطيات التي توصّل إليها في سلسلة بحثه التجزيئي، وأن لا يكون أمامه بين المدلولات تركيبٌ عضوي لتلك الأفكار المتعدّدة التي حصل عليها من هذه الآية أو تلك، وإذا تمّ له ذلك أحياناً فليس هدفاً له بالذات، بخلاف المنهج الموضوعي فإنه يستهدف اكتشاف التركيب العضوي لمجموعة من الأفكار القرآنية، والتركيز على موضوع واحد[١٤].

٣ـ٣ـ التفسير القرآني، عرض الفكرة أم تحديد النظريات؟

يبدو ـ بعد ما تقدّم ـ أنّ التفسير الموضوعي يستطيع أن يقدّم لنا النظر النهائيّ للقرآن والإسلام، بخلاف التفسير التجزيئي، فهو غير قادر على ذلك، إلا بعد تفسير القرآن كلّه من بدايته إلى نهايته أولاً، ثم تركيب النظرات المتفرّقة الحاصلة من الآيات والسور ثانياً.

هذا، وقد عدّ الصدر هذه الخاصية ـ مع سابقتها ـ من الفوارق الرئيسة بين الاتجاهين.

٤ـ٣ـ سعة الموضوع وضيقه

إنّ موضوع التفسير التجزيئي هو القرآن كلّه، من ابتدائه إلى نهايته، وهذا ما يظهر من كلام السيد الصدر في وجه إيثاره التفسير الموضوعي على التجزيئي، وذلك بقوله: إنّ شوط التفسير التقليدي [التجزيئي] شوطٌ طويل جداً؛ لأنه يبدأ من الفاتحة وينتهي بسورة الناس[١٥]، كما يُشعرنا به ما مرّ من تعريف هذا الاتجاه، فهذا الشوط الطويل ـ أعني القرآن كلّه بآياته ومعارفها العديدة ـ هو الموضوع في الاتجاه التجزيئي، بخلاف التفسير الموضوعي؛ فإنّ موضوعه ليس سوى الموضوع المبحوث عنه.

هذا إذا اعتبرنا الآيات القرآنية كلّها مع سعتها وكثرتها، متجهة ناحية موضوع واحد بسيط من الموضوعات القرآنية، وأما إذا اعتبرنا الآيات كلّها موضوعاً واحداً للتفسير التجزيئي تجاه الموضوعات العديدة في التفسير الموضوعي لانعكس الأمر،

بمعنى أنّ للتفسير التجزيئي موضوعاً واحداً وللتفسير الموضوعي موضوعات عديدة.

٥ ـ ٣ ـ ظهور التناقضات المذهبية وعدمه

جاء في كلام السيد الشهيد الصدر: قد أدّت حالة التاثر ونزعة الاتجاه التجزيئي إلى ظهور التناقضات المذهبية العديدة في الحياة الإسلامية، إذ كان يكفي أن يجد هذا المفسّر أو ذاك، آيةً تبرّر مذهبه لكي يعلن عنه ويجمع حوله الأنصار والأشياع، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية، كمسألة الجبر والتفويض والإجبار[١٦]، والسرّ في ذلك هو التراكم العددي للمعلومات، والذي يختصّ به التفسير التجزيئي، خلافاً للموضوعي؛ لأنّ المفسّر لم يقتصر فيه على تجميع عددي، بل يتقدّم خطوةً على المفسّر التجزيئي، فيحاول تركيب مدلولات القرآن والمقارنة بينها.

لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا الأثر السلبي لم ينشأ من الاتجاه التجزيئي، وإلا لزم أن لا يكون له أثر في التفاسير الموضوعية المدوّنة لدى الفرق الكلامية، مع أنه موجود بعينه في الاتجاه الموضوعي هناك، فالسرّ في هذه التناقضات هو المواقف المذهبية المسبقة ومجموعة الأفكار التي يحمّلها المفسّر على القرآن، سواء كان في الاتجاه التجزيئي أو الموضوعي، كما أنه لو كان من اللازم في التفسير التجزيئي الاستعانة بسائر الآيات، لم يبق مجال للتناقض فيه أيضاً؛ إذاً فالفارق بين الاتجاهين إنّما هو في الإجمال والتفصيل، لا في التناقض وعدمه.

٦ ـ ٣ ـ الدور السلبي والدور الإيجابي

هذه الخاصية من الفوارق الرئيسية بين الاتجاهين، وقد صرّح الشهيد الصدر، حيث قال: إنّ المفسّر التجزيئي دوره في التفسير ـ على الأغلب ـ سلبي[١٧]، أما المفسّر الموضوعي فدوره إيجابي.

والمراد من الدور السلبي للمفسّر، أن يكون القرآن بمنزلة المتحدّث والناطق، ويكون المفسّر بمنزلة المستمع والمسجل، فالقرآن يعطي والمفسّر يأخذ، ومعنى ذلك أنّ المفسّر يبدأ في عملية التفسير التجزيئي بتناول النصّ القرآني المحدّد، دون أي افتراضات أو طروحات مسبقة، ويجلس بذهن مضيء وفكر صاف وروح محيطة

بآداب اللغة وأساليبها بين يدي القرآن؛ ليستمع ويأخذ ما تحدّث به القرآن، فدور القرآن دور المتحدّث، ودور المفسّر هو الإصغاء والفهم، هذا هو الذي أطلق عليه الصدر اسم الدور السلبي للمفسّر.

والمراد بالدور الإيجابي للمفسّر أن يكون سائلاً والقرآن مجيباً، وبتعبير آخر: عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن واستنطاق له[١٨]، ومعنى ذلك أنّ المفسّر الموضوعي يبدأ عمله من واقع الحياة ويركّز نظره على موضوع من الموضوعات، ويجمع حصيلةً ترتبط بذلك الموضوع، فيصير موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ثم ينفصل عنها، ويأتي ويجلس بين يدي القرآن، ويبدأ معه حواراً ويستنطقه حول ذلك الموضوع، فالمفسّر يسأل والقرآن يجيب، ويستهدف المفسّر من ذلك اكتشاف موقف القرآن من الموضوع.

وفي ضوء هذا الفارق الرئيس تتبع فوارق أخرى.

أ ـ تتصل نتائج التفسير الموضوعي دائماً بالتجربة البشرية، أما التجزيئي فأجنبيّ عنها.

ب ـ يبدأ التفسير الموضوعي من الواقع الخارجي وينتهي بالقرآن، أما التفسير التجزيئي فيبدأ من القرآن وينتهي إليه.

ج ـ التفسير الموضوعي قادرٌ على العطاء المستجدّ وعلى الإبداع أيضاً، أمّا التجزيئي فهو عاجز عن ذلك؛ لأنّ هذا الاتجاه تفسيرٌ للفظ، وطاقاته متناهية، بحيث لو حصل تجدّد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، وكذا لو ظهرت لغة أخرى بعد القرآن، فلا معنى لفهمه من خلالها[١٩].

وما قاله الصدر هنا في هذا كلّه، لا غبار عليه، إلا أن في بعض المواضع من كلامه نظر:

١ ـ إنّ عملية الحوار مع القرآن واستنطاقه تقابل ـ في الحقيقة ـ الآراء البشرية ومواقفها وحصيلة تجاربها مع القرآن، أو تمثل تطبيقاً لمجموعة الأفكار البشرية على المعارف القرآنية، مع أنّ تفسير القرآن ـ في كلا الاتجاهين ـ عبارة عن فهم مراده تعالى، سواء كان للبشر رأيٌ ونظر أو لا.

٢ ـ لا تنحصر عملية الاستنطاق بالتفسير الموضوعي، بل يمكن تطبيقها في

التفسير التجزيئي أيضاً، والدليل عليه إطلاق الخبر العلوي الذي سنشير إليه.

٣ ـ إذا كان القرآن قد نزل بلغة العرب الرائجة في عصر النبي، فلابدّ في تفسيره من مراعاة تلك اللغة ومعانيها المستودعة فيها في ذاك الزمان، سواء في ذلك التفسير التجزيئي أو الموضوعي، فلا ينحصر ذاك التناهي ـ لو فرض ـ بالتفسير التجزيئي.

هل التفسير التجزيئي هو الأفضل أم الموضوعي؟

يصرّح الصدر بأن التفسير الموضوعي أفضل اتجاهي التفسير؛ حيث يقول: «التفسير الموضوعي في المقام أفضل الاتجاهين في التفسير»[٢٠]؛ وذلك للمبرّرات التالية:

أ ـ المبرّر العلمي: ثمّة حاجة كبيرة في عصرنا لعرض نظريات أساسية في الحياة العقائدية والكونية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها من الموضوعات المهمّة؛ وهذا المنهج الموضوعي هو السبيل الوحيد لذلك؛ حيث يدلّنا على نظريات الإسلام والقرآن في هذا المجال أو ذاك، فالمفسّر الموضوعي يستطيع أن يحصل على الأجوبة من القرآن الكريم، الأمر الذي لا يمكن للتفسير التجزيئي.

ب ـ المبرّر العملي: بمعنى أنّ شوط التفسير التجزيئي شوطٌ طويل؛ إذ يبدأ من الفاتحة وينتهي بسورة الناس، وهذا الشوط الطويل بحاجة ـ لإكماله ـ إلى فترة زمنية طويلة أيضاً، ولهذا لم يحظ من علماء الإسلام الأعلام إلا عدد محدود بهذا الشرف العظيم، شرف مرافقة الكتاب الكريم من بدايته إلى نهايته، ونحن نشعر أنّ هذه الأيام المحدودة المتبقية لا تفي بهذا الشوط الطويل، ولهذا كان من الأفضل، اختيار أشواط أقصر[٢١].

ج ـ المبرّر الروائي: استدلّ على فضل الاتجاه الموضوعي على الاتجاه التجزيئي، بما جاء في كلام علي بقوله: ذلك القرآن استنطقوه ولن ينطق ولكن أخبركم عنه، ألا إنّ فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي..[٢٢].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث ما يقوله السيد الصدر: إنّ التعبير بالاستنطاق الذي جاء في كلام ابن القرآن أروع تعبير عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها

حواراً مع القرآن الكريم، وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه؛ بقصد الحصول على الإجابة القرآنية[٢٣].

د ـ المبرّر العيني: والمقصود به المثل الأعلى للاتجاه الموضوعي، أعني الاتجاه السائد في الفقه الإسلامي؛ ذلك أن الفقه يتقدّم خطوات على التفسير في النموّ والإبداع والتوسّع، وهذا الإنجاز الذي شهده إنّما هو لتفضيله الاتجاه الموضوعي على التجزيئي، بمعنى أنّ البحث الفقهي اتجه اتجاهاً موضوعياً بينما اتجه التفسير اتجاهاً تجزيئياً.

جاء في كلام الشهيد الصدر: إنّ الفقه هو ـ بمعنى من المعاني ـ تفسيرٌ للأحاديث الواردة عن النبي والأئمة، ونحن نعرف من البحث الفقهي، أنّ هناك كتباً فقهية شرحت الأحاديث حديثاً حديثاً؛ فتناولت كلّ حديث وشرحته، وتكلّمت عنه دلالة وسنداً ومتناً، غير أنّ القسم الأعظم من الكتب الفقهية والدراسات العلمية في هذا المجال لم يتجه هذا الاتجاه، بل صنّفت البحث إلى مسائل وفقاً لوقائع الحياة، وجعلت في إطار كل مسألةٍ الأحاديثَ التي تتصل بها، وفسّرتها بالقدر الذي يلقي ضوءاً على تلك المسائل، ويؤدّي إلى تحديد موقفٍ للإسلام في تلك الواقعة[٢٤].

ثم مثّل الصدر لذلك بكتاب جواهر الكلام للمحقق النجفي، لأنه شرحٌ كامل لروايات الكتب الأربعة، لكنّه ليس شرحاً لها روايةً رواية، بل إنّه يصنّف رواياتها وفقاً لموضوعات الحياة، ككتاب البيع والجعالة والنكاح وغيرها، ثم يجمع تحت كلّ عنوان من العناوين، الروايات التي تتصل بذلك الموضوع ويشرحها ويقارن فيما بينها فيخرج بنظرية أساسية، ذلك أنّه لا يمكن ـ مع الحالة الفردية ـ الوصول إلى الحكم الشرعي، وإنما يكون عن طريق دراسة مجموعة من الروايات التي تحمل مسؤولية توضيح حكم واحد أو باب واحد، وهذا هو الاتجاه الموضوعي في شرح الأحاديث، والذي ساعد ـ بدرجة كبيرة ـ على تطوير الفكر الفقهي والإبداع والتوسّع في نطاق حركة الاجتهاد؛ إذاً فهذه التجربة تحكم علينا بضرورة الاهتمام بالاتجاه التوحيدي والموضوعي في التفسير أيضاً.

وقد اختار الصدر ـ في ضوء هذه الفكرة ـ بعض الموضوعات للبحث في تفسيرها الموضوعي، مثل السنن التاريخية في القرآن الكريم، وعناصر المجتمع في القرآن الكريم.

وجوه أفضلية التفسير الموضوعي تحت مجهر التقويم

بعد الإذعان بأنّ تحديد النظريات الأساسية للقرآن ضرورة من الضرورات غير قابلة للإنكار، لكنّ ذلك غير منحصر بزماننا، كما لا ينحصر بالاتجاه الموضوعي:

أ ـ أما قضية طول الشوط وعدم الاستطاعة على إكماله، فهي وإن كانت أمراً مسلماً في بعض الأحيان، لكنها لا توجب ـ على الحتم ـ إيثار الاتجاه الموضوعي على التجزيئي؛ إذ لو اختار المفسّر سورةً من سور القرآن التي ركّزت على موضوع واحد ـ مع ما فيها من المعارف العديدة الأخرى ـ كسورة لقمان أو الحجرات أو الطلاق أو غيرها ـ ثم استعان في تفسيرها بآيات أخرى، لأمكنه إكمال عدد من المواضيع المهمّة، وبهذا يجمع بين الاتجاهين في التفسير.

ب ـ أما الاستدلال بكلام عليعليه السلام، فمحلّ نظر؛ إذ تعبير الاستنطاق يشمل كلا الاتجاهين في تفسير القرآن، فلو كان هذا التعبير دالاً على التفسير الموضوعي فقط، ولا علاقة له بالتفسير التجزيئي، لانحصر تفسير القرآن بالتفسير الموضوعي لا محالة، فلا يكون معنى للتفسير التجزيئي رأساً، ولا معنى لكون القرآن متحدّثاً، والمفسّر التجزيئي مستمعاً ومسجّلاً، كما لا معنى لكون القرآن معطياً والمفسّر آخذاً؛ إذ تعبيره الآخر: (لن ينطق)، ينفي قول الصدر في الدور السلبي للتفسير التجزيئي والدور الإيجابي للقرآن[٢٥]؛ لأن إصغاء المفسّر واستماعه إنما هو فيما إذا كان القرآن ناطقاً ومتحدثاً، والقرآن لن ينطق!

كما أنّ علياًعليه السلام فيما أخبر به عن القرآن لم يصل إليه بالتفسير الموضوعي، ولا أنّ ما فسّره من القرآن ينحصر به؛ فالقرآن ـ إذاً ـ ناطق، لأنه ينطق بعضه بعضاً[٢٦]، وبما أنه لن ينطق مستنطق، فالنطق والاستنطاق مرحلتان لفهم القرآن، وهما يجريان في كلا اتجاهي التفسير.

ج ـ أما التجربة الحاصلة من توحيدية الفقه وموضوعيّته، فهي قيّمة، لكنّ الفرق بين الفقه والقرآن واضح؛ إذ الأحاديث لا تكوّن أمراً واحداً مدوّناً من قبل النبيصلى الله عليه وآله والأئمة، وليست ذات اتصال واحد، لأنها صدرت في طيات الزمان وفق حاجة المسلمين وسؤالهم، خلافاً للقرآن؛ إذ ـ مع نزوله في أكثر من عشرين سنة ـ يشكّل أمراً واحداً منسجماً ذا أجزاء متصلة، لا سيما إذا قلنا بأنّ تدوينه كان في عهد

النبي؛ ولذا لا يجوز تغيير ترتيب القرآن، لا من حيث ترتيب الآيات، ولا من حيث ترتيب سوره، مع أنّ تغيير تدوين الأحاديث، بل وتغيير حجمها أمر ممكن، وبعبارة أخرى: قياس القرآن على الأحاديث في غير محلّه.

والمراد بالأفضلية هنا تقديم أحدهما على الآخر إذا لم يسع الوقت لتفسير القرآن كلّه أو تبيين المواضيع كلّها، فيدور أمر المفسّر بين تفسير قطعات من القرآن، وشرح موضوع من موضوعاته، وعلى ما قاله الشهيد الصدر، يكون التفسير الموضوعي التوحيدي هو الأفضل، أمّا على ما قلناه، فلعلّ تفسير قطعات القرآن أو على ما هو عليه الآن من بداية القرآن إلى نهايته أفضل، ويؤيّده سيرة النبي والأئمة في تفسير القرآن، إلا أن نشاهد فيها طريقةً أخرى.

الشروط اللازمة للتفسير الموضوعي

يجب على المفسّر التوحيدي الموضوعي مراعاة عدّة أمور لم يتعرّض الشهيد الصدر لها، إلا أنّ بعض كلامه يُشعر ببعضها، ونحن نشير إلى ما قاله أولاً، ثم نتمّ البحث ببيان سائر الشروط.

قال الشهيد الصدر ـ بعد ردّ فكرة طرح التفسير التجزيئي ـ : إنّ التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي باتجاه الموضوعي، إذاً فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال، وإنما هي مسألة ضمّ الاتجاه الموضوعي في التفسير إلى الاتجاه التجزيئي في التفسير، يعني افتراض خطوتين: خطوة هي التفسير التجزيئي، وخطوة أخرى هي التفسير الموضوعي[٢٧].

وما قاله الصدر مشعرٌ بأنّ الخطوة الثانية في التفسير، أعني الاتجاه الموضوعي، إنما تقع بعد الخطوة الأولى، أعني الاتجاه التجزيئي، بحيث لا يمكن الوصول إلى الخطوة الثانية إلا بعد الأولى؛ إذاً فالأولى كالشرط للثانية، وبعبارة أخرى: يجب على المفسّر الموضوعي ـ قبل وروده البحث التفسيري ـ أن يطالع القرآن كلّه تفسيراً تجزيئياً، فيطّلع على المواضيع والمواقف إجمالاً، ثم يدخل في بحثه الموضوعي تفصيلاً.

أما الشروط الأخرى:

١ ـ ملاحظة الآيات الدالّة على الموضوع، سواء كانت صريحةً فيه أم لم تكن،

وعليه لا يكفي لاستقصاء الآيات، أمثال المعاجم والكمبيوتر، بل يحتاج المفسّر إلى هيمنة كاملة على الآيات، وإن كان يمكن الاستعانة بالتفاسير التي جاءت وفقاً للمنهج القرآني، أعني تفسير القرآن بالقرآن.

٢ ـ البحث عن الآيات المستخرجة كلّها، آيةً فآية.

٣ ـ البحث عن الآيات المنتخبة مع القرائن المتصلة والمنفصلة.

٤ ـ استنطاق القرآن ومحاورته، وأخذ الأجوبة منه.

٥ ـ تركيب المباحث وتبويبها بشكل جامع، أو توحيد المدلولات القرآنية.

٦ ـ استنتاج النظرية من القرآن وعرضها للآخرين.

هذا إذا أراد الوقوف على نظرية قرآنية، أما إذا أراد الوقوف على موقف الإسلام، فيجب عليه ـ أيضاً ـ البحث في الأحاديث الواردة التي تتصل بالموضوع، ثم يوحّد بين الموقف القرآني والموقف الروائي؛ حتى يستخرج المفهوم الإسلامي.

خاتمة واستخلاص

عرّف الشهيد الصدر في مباحثه القرآنية، التفسيرين: الترتيبي والموضوعي، تعريفاً بديعاً، مطلقاً على الأول اسم التفسير التجزيئي؛ إذ هو تفسير قطعات القرآن تدريجياً، وعلى الثاني اسم التفسير التوحيدي، نظراً لتوحيده بين الآيات، ثم أخذ ببيان خصائص كلّ من الاتجاهين وأوجه اختلافهما، من اختلافهما في الهدف، وتفاوت مدلولاتهما، وقدرة أحدهما ـ وهو التفسير الموضوعي ـ على إبراز الموقف القرآني وعجز الآخر عنه، وفي ضوء تلك الخصائص آثر الصدر الاتجاه الموضوعي على قسيمه الآخر، واستدلّ لإيثاره بمبرّرات عملية وعلمية وروائية وعينية، مختاراً ـ بعد ذلك ـ بعض الموضوعات لممارسة تفسير موضوعي فيها.

الهوامش

(١) صحاح اللغة للجوهري وأساس البلاغة للزمخشري.

(٢) على ما نقلته هدى جاسم في كتابها: المنهج الأثري في تفسير القرآن الكريم: ٢٣.

(٣) لا يخفى أنّ المنهج الاجتهادي، يشمل من جهة، تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ المفسر قد يجتهد في تفسير القرآن ويردف الآيات العديدة، ثم يقول: هذه الآية أو الآيات تفسيرٌ لتلك، ومن جهة أخرى يشمل التفسير العقلي المحض الذي يركّز في تفسير القرآن على العقليات فقط.

(٤) التفسير الترتيبي إما أن يكون على ترتيب المصحف، كأكثر التفاسير الموجودة، أو على ترتيب النزول، كما فعل عبد القادر ملاحويش في تفسيره المسمّى بيان المعاني على حسب ترتيب النزول.

(٥) أشار إلى النوعين الأخيرين، الأستاذ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تفسيره الموضوعي المسمّى (بيام قرآن)، وعنى بالأول تفسير الآيات في الموضوعات المختلفة المتصلة المتسلسلة، فيما أراد بالثاني تفسير كتاب التدوين إلى جانب كتاب التكوين، فانظر: بيام قرآن ١: ١٩.

(٦) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٨.

(٧) محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٦٩.

(٨) المدرسة القرآنية: ٩.

(٩) المصدر نفسه: ١٢.

(١٠) المصدر نفسه: ٢٢.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه: ٢٩.

(١٣) المصدر نفسه: ١١.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه: ١٤.

(١٦) المصدر نفسه: ١٢.

(١٧) المصدر نفسه: ١٩.

(١٨) المصدر نفسه: ٢١.

(١٩) المصدر نفسه: ٢٣.

(٢٠) المصدر نفسه: ٣٧، ٣٣.

(٢١) المصدر نفسه: ٤١.

(٢٢) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٨.

(٢٣) المدرسة القرآنية: ٢١.

(٢٤) المصدر نفسه: ١٥.

(٢٥) المصدر نفسه: ٢١.

(٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ١٣٣.

(٢٧) المدرسة القرآنية: ٢٨.

الأحكام الحكومية وتقدير المصلحة

اتجاه قانون اقتصادي

د. الشيخ حسن آقا نظري (*)

المقدمة

تتمتع الحاكمية الإسلامية بصلاحيات تشريعية تتناسب ومسؤولياتها الواسعة؛ تحقيقاً للمصالح العامة في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية والأمنية المختلفة، ويمكن اعتبار بعض هذه الصلاحيات ضمن إطار الأحكام الأولية، فيما يدخل بعضها الآخر نطاق الأحكام الحكومية، وعلى هذا الأساس يعتقد الإمام الخميني بأنّ الموضوعات المختلفة الآتية يمكن توضيحها في ظل تحديد صلاحيات الدولة الإسلامية: إنّ منع دخول وخروج العملة الصعبة والحيلولة دون غلاء الأسعار، التقويم، والمنع من نشر الموادّ المخدرة والإدمان بأي شكل من الأشكال، وحمل الأسلحة مهما كان نوعها، وغير ذلك هو من صلاحيات الدولة[1].

إنّ هذا النوع من القوانين الحكومية[2] له تأثير لا مثيل له، وذلك بملاحظة الدائرة الواسعة والمصيرية المرتبطة بضرورات الحياة الاجتماعية، وعدم ضرورتها في مجال الموضوعات والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الجديدة والمستجدة، فالأحكام الحكومية ـ في الواقع ـ وبصفتها عناصر متغيرة يمكنها أن تكون عاملاً لإعطاء الإسلام القدرة على تغطية الحاجات الاجتماعية الجديدة، وتأهيل الظواهر المستجدة في الميدان القانوني للعلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية الثقافية للمجتمع؛ من هنا تكمن ضرورة دراسة فلسفة ظهور هذا النوع من الأحكام ومعرفة حقيقته في ظلّ ما له من

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية بمركز بحوث الحوزة والجامعة، متخصّص في الاقتصاد الإسلامي.

قدرة على تحديد الموقف من الموضوعات والظواهر المعقّدة والمستجدة. ويهدف هذا المقال للتعرض للمكوّنات الأساسية للموضوع، إن شاء الله تعالى.

١ ـ الأحكام الحكومية، مجال الظهور ومهد التكوّن

تتبلور السلوكيات المتنوّعة للإنسان عادة وفقاً لحاجاته المختلفة وبعضها ثابت وبعضها متغيّر، وتنشأ الحاجات الثابتة من خصائص خاصة وفي الوقت عينه مشتركة بين أبناء البشر جميعاً في الأزمنة والأمكنة جميعاً، ومن هذا القبيل قبول أحكام العقل السليم، وترجيح الحياة الاجتماعية على الحياة الفردية، والسعي لرفع المتطلّبات العاطفية والضرورية كالمحبة والحقد والخوف والميول الجنسية والمأكل والملبس والمسكن؛ فالإنسان ـ وبهدف تنظيم علاقاته الفردية والاجتماعية ورفع حاجاته ـ بحاجة إلى قوانين ثابتة وأولية، وقد قدّم الإسلام قوانين وأحكاماً ثابتة؛ وذلك من خلال تحديد هذا النوع من الحاجات، وبملاحظة الخصائص الثابتة للإنسان.

من جهة أخرى، للإنسان حاجات متغيّرة تستدعي أحكاماً متغيرة بصورة طبيعيّة لتلبيتها؛ من هنا تمثل الحلول التي طرحها الإسلام صلاحيات قانونية للسلطة، يمكنها على أساسها ـ ومن دون حاجة لفسخ القوانين الثابتة ـ تلبية الحاجات المتغيرة في ظلّ الأهداف المتوخاة[٣]، ويرتبط هذا النوع من الحاجات بحدود العلاقات المختلفة للإنسان بالله والطبيعة والآخرين من البشر، وكلّ واحد من هذه المحاور الثلاثة رغم استقلاليّته النسبية.. يؤثر على الآخر؛ فالاستقلال النسبي هنا هو أساس وضع الأحكام الثابتة وتأثيرها على غيرها، كما أن النتائج المتنوعة للتأثير والتأثر هذه تشكّل البناء التحتي للحاجات المتغيّرة؛ ففلسفة وجود الأحكام المتغيرة تكمن في تلبيتها الحاجات الجديدة، التي قد تتبلور ضمن إطار كلّ واحدة من العلاقات السابقة؛ وعلى هذا الاساس، فمجال الأحكام المتغيرة (الحكومية) واسع بحيث يغطي جميع الأنشطة الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية[٤].

السبب الأساس وراء ظهور الأحكام الحكومية هو الحاجات الجديدة في العلاقات الإنسانية مع الله والمجتمع والطبيعة. ومنطلقها الرئيس يكمن في تأثير أنواع العلاقات المذكورة على بعضها؛ فعلاقة الإنسان بالطبيعة توثر على علاقته بغيره من

الناس، والأخيرة تلقي بظلالها على علاقته بالطبيعة، كما أن علاقته بالله تؤثر على هاتين العلاقتين، وهما تؤثران عليها أيضاً[٥]؛ وعليه فتأثير أنواع العلاقات على بعضها يعدّ سبباً لظهور حاجات قانونية جديدة في العلاقات الاجتماعية، وتلبية هذا النوع من الحاجات يتطلّب وضع قوانين وقرارات؛ من هنا، يمكن القول: إنّ بعض سلوكيات الإنسان ومتطلباتها وإن أمكن حلها عن طريق الحكم الشرعي الثابت إلا أنّ بعضها لا يمتلك مثل هذه الأرضية، فالسلطة الإسلامية تضع القوانين التي تتناسب وهذا القسم من الأنشطة وفقاً للمصلحة والظروف والمتطلّبات الزمكانية[٦]، فمثلاً حكم القضايا الاقتصادية من نوع الاستيراد والتصدير وإصدار العملة وتخصيص الاعتمادات المصرفية وتعيين الضرائب بأسعار مختلفة، وتحديد سعر العملة الصعبة، وحدود دعم الأسعار، ودخول الرساميل.. وعشرات الظواهر الأخرى من هذا القبيل في الحياة المعاصرة، ذلك كلّه يتحدّد وفقاً للصلاحيات القانونية المعطاة للسلطة الإسلامية؛ لعدم تبيين الشارع حكمها الشرعي على نحو القضية الحقيقية[٧] ليتسنى للدولة ممارسة تلك الصلاحيات؛ فالتعاليم الإسلامية (في المجال الاقتصادي مثلاً) اقتصرت على رسم مجموعة من الأهداف والتوجيهات العامة، من نوع ضرورة حفظ النظام الاقتصادي السليم، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، وضرورة نموّ المنتجات، والاكتفاء الذاتي، وخفض مستوى الفقر، والمحافظة على عزة الفرد والمجتمع وكرامتهما و.. من هنا ينبغي تحديد الحكم الشرعي لهذه الموضوعات وتطبيقها، أي أنّ على الحاكم الشرعي تحديد المصاديق المتغيرة للموضوعات الاقتصادية المذكورة بصورة مباشرة أو غير مباشرة وتقديمها في إطار أحكام وقوانين حكومية.

فالحاجات المتغيرة ـ إذاً ـ تتطلب أحكاماً وقوانين جديدة ينبغي أن توضع، لا أن تكتشف وتستنبط، وما يمكن أن يكون موجّهاً في هذا الصدد هو الأهداف العامة التي تستنبط من التعاليم الإسلامية ومصادر الأحكام كالكتاب والسنّة والعقل، نظير: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»، فهناك تأكيد على العدالة الاقتصادية باعتبارها هدفاً أسمى وغاية، وتحقيقاً لهذا الهدف الغائي لابد من طرح هدف مرحلي من قبيل خفض الفقر، والوصول لهذا الهدف المرحلي يتطلّب تكتيكات، مثل زيادة فرص العمل وخفض مستوى البطالة، فكلّ هدف أسمى تترتب عليه أهداف أخرى،

وهذه الأهداف أيضاً لا تقع في عرض بعضها، بل كلّ واحد منها سبب لتحقق الآخر، كما أن بين هذه الأهداف الاقتصادية والأهداف العامة والسياسية والاجتماعية والثقافية ارتباطاً دقيقاً ووثيقاً. وبعبارة أخرى: إنّ القوانين الاقتصادية من زاوية إسلامية تأخذ طابعاً هيكلياً، وذلك بملاحظة الأحكام الأولية والثانوية؛ فعملية تحديد مستوى أولية الهدف الأسمى في مجال الاجتماع والاقتصاد إنما تتم من خلال أهداف النظام الأخرى وفي مسار مقارني، وروح ومعيار هذه المقارنة إنما هو رعاية ومقياس المصلحة العامة التي تظهر في شكل حكم(٨).

من خلال ما ذكر، يمكن استنتاج ما يلي:

أولاً: إنّ الأحكام الفتوائية تستنبط من مصادر محدّدة مسبقاً، أما الأحكام الحكومية فتوضع وتوجد، وإن سبقها نوع كشف واجتهاد.

ثانياً: إن الأحكام الفتوائية لا علاقة لها بالتنفيذ؛ فالمجتهد يفتي بأنّ الربا حرام وتعاطي المشروبات الكحولية غير جائز، وهمّه الأساس استخراج فتواه من المصادر المعتبرة وفقاً لطريقة الاجتهاد واعتماداً على ضوابط ثابتة، دون إدخال المشاكل التطبيقية لهذه الفتوى بالحسبان(٩). أما الأحكام الحكومية فالحاكم يلاحظ مجال التنفيذ والتطبيق فيها، وينبغي أخذ أهداف أخرى تمثل طريقاً للوصول إلى الهدف الأسمى عند التنفيذ. إن عملية الإدارة وتنفيذ كلّ واحد من الأهداف يتطلّب قرارات وأحكاماً حكومية خاصة تتحقق وفقاً لتحديد المصلحة. وفي الحقيقة فتحديد المصلحة في مقام التنفيذ والإدارة العامة للمجتمع يعتبر أساساً وقاعدة لهذا النوع من الأحكام، وسيتم تناول ذلك بالبحث في القسم اللاحق(١٠).

٢ـ أساس الأحكام الحكومية (تقدير المصلحة) ومصادرها

تمثل المصلحة أساساً لتطبيق الأحكام الثابتة ووضع الأحكام المتغيرة والحكومية، فتحديد المصلحة في الحقيقة يقع في سلسلة المراتب التطبيقية في الأحكام الثابتة، أما في الأحكام الحكومية فهي في سلسلة مقدّمات ظهور الحكم والقانون؛ من هنا يتمّ دراسة تقدير المصلحة في تطبيق الأحكام مستقلّةً عن تحديد المصلحة في وضع الحكم الحكومي، وسنشير لإطار كلّ واحد منها بصورة مستقلة:

أ ـ تقدير المصلحة في تنفيذ الأحكام الثابتة: إن تقدير المصلحة بمثابة رسم للأولويات والنتائج المختلفة لوضع وتنفيذ الأحكام والقرارات في مجال التطبيق والتنفيذ، فكما يقع التزاحم بين الصلاة وإنقاذ إنسان في حال الاحتراق مع القدرة على إنقاذه، وعدم القدرة على الإتيان بكلا العملين في الوقت عينه، كذلك يقع هذا الأمر في مجال العلاقات الاجتماعية؛ وتعجز السلطة عن تنفيذ جميع الأحكام الثابتة في وقت واحد، من هنا فتحديد الأولوية والمصلحة أمرٌ أساسي؛ ففي الكثير من الأحيان لا تتوفر الظروف الاجتماعية المناسبة لامتثال القوانين الشرعية المختلفة في المجالات المتعددة.

إنّ العلاقات الاجتماعية في مجال الاقتصاد والسياسة والثقافة والقانون لها تاثيراتها المتبادلة على بعضها، وفي الوقت عينه يقترن كل واحدة منها تحدّ محتمل ومؤثر في توازن الحياة الاجتماعية، كما أنها ليست بمستوى واحد في التنفيذ والتطابق مع القوانين الثابتة. وعليه لابد أن تلحظ المصلحة في تطبيق الأحكام الثابتة في المجالات المختلفة؛ لتقدّم الحكم الذي له تأثير أكبر على الميادين الأخرى من جانب وما تتوفر له الظروف الخارجية والاجتماعية من جهة أخرى على الحكم الثابت الآخر الذي يفقد هاتين الخاصتين؛ فظروف تطبيق القانون والحكم عموماً ليست واحدة في جميع المجالات المذكورة، وفي النتيجة لا يمكن تحقيق جميع القوانين والأحكام في كلّ زمن. إنّ تفعيل هذه الأحكام كافّة يتطلب نظرة خاصة للمصلحة(١١).

ب ـ تقدير المصلحة في ظهور الأحكام الحكومية: يواجه كلّ مجتمع حاجات متنوّعة يربطها بأهدافه التنموية. وفلسفة وجود النظم الاجتماعية ـ ومنها الاقتصاد ـ تكمن في رسم هذه الأهداف وتدوين وتفعيل الاستراتيجيات وسبل الوصول إليها، فعلى سبيل المثال، نشير إلى مادة من مواد الدستور الإيراني فيما يرتبط ببحث التمهيد لتقدير المصلحة؛ فقد اعتبرت المادة الثالثة والأربعون من الدستور الأهدافَ الاقتصادية التالية بوصفها متطلبات أساسية للجماهير اقتصادياً؛ بهدف ضمان الاستقلال الاقتصادي للمجتمع واجتثاث جذور الفقر والحرمان، وسدّ ما يحتاج إليه الإنسان في سبيل الرقيّ، مع المحافظة على كرامته؛ من هنا يقوم اقتصاد جمهورية إيران الإسلامية على أساس القواعد التالية:

١ ـ توفير الحاجات الأساسية للجميع وهي: المسكن والمأكل، والملبس والصحة العامة، والعلاج، والتربية والتعليم، والإمكانات اللازمة لبناء الأسرة.

٢ ـ توفير ظروف العمل وإمكاناته للجميع، وكذلك وضع وسائل العمل تحت تصرف القادرين على العمل الفاقدين لوسائله، وذلك بصورة تعاونية عن طريق الإقراض بلا فائدة، أو أيّ طريق مشروع آخر، بحيث لا ينتهي إلى تمركز الثروة وتداولها بيد أفراد ومجموعات محدودة، ولا يجعل من الحكومة ربّ عمل كبير مطلق، ويجب أن يتمّ ذلك ضمن مراعاة الضرورات القائمة في التخطيط الاقتصادي العام للبلاد، لكلّ مرحلة من مراحل الإنماء.

٣ ـ تنظيم البرنامج الاقتصادي للبلاد بحيث تكون صيغة العمل ومضمونه وساعاته على نحو يتيح للعامل ـ إضافة إلى بذل جهوده في العمل ـ الوقت المناسب والمقدرة الكافية لبناء شخصيته معنوياً وسياسياً واجتماعياً، والمشاركة الفعالة في قيادة البلاد وتنمية مهارته وإبداعه.

٤ ـ مراعاة حريه اختيار نوع العمل، والامتناع عن إجبار الأفراد على عمل معين، ومنع أيّ استغلال لجهود الآخرين.

٥ ـ منع الإضرار بالغير وحصر الثروه والاحتكار والربا وسائر المعاملات الباطلة والمحرّمة.

٦ ـ منع الإسراف والتبذير في الشؤون الاقتصادية كافّة، سواء في مجالات الاستهلاك أم الاستثمار أم الإنتاج أم التوزيع أم الخدمات.

٧ ـ الاستفادة من العلوم والفنون، وتربية الأفراد ذوي المهارات بحسب الحاجة لتوسيع اقتصاد البلاد وتقدّمه.

٨ ـ الحيلولة دون وقوع الاقتصاد الوطني في ظلّ السيطرة الأجنبيّة.

٩ ـ التأكيد على زيادة الإنتاج الزراعي والحيواني والصناعي لسدّ حاجات البلاد وتحقيق الاكتفاء الذاتي لها وتحريرها من التبعية الأجنبيّة.

إنّ هذه الأهداف ليست على مستوى واحد من حيث الضرورة والأهمية؛ فالبند (١) من هذه المادة مثلاً يمتاز بأهمية حيوية واقتصادية للمجتمع، أمّا البند (٩) والذي لا يمكن أن يقاس به، فهو يقع في المرتبة الثانية. وعلى أيّة حال فتحديد الأولويات أمر

مهم ويتجلّى في جميع الميادين الفردية والاجتماعية؛ فالأب مثلاً لا يتسنّى له تلبية جميع المتطلّبات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لأفراد أسرته في فترة زمنية محدودة؛ فالأوضاع المادية والعرفية والاجتماعية تضطره إلى وضع أولويات فيما يرتبط بالحاجات المتعدّدة؛ فقد يقدّم الحاجات الاقتصادية على الثقافية والاجتماعية، وربما قدّم الثقافية على الاجتماعية؛ فالأولوية هذه نوعُ ملاحظة للمصلحة لتنظيم الحاجات الحاصلة على مستوى أسرة، ومثلها يظهر على الصعيد العام بالنسبة إلى العلاقة الداخلية للمجتمع وارتباطه بالعالم الخارجي، لكن مع حجم أكبر من التعقيدات يفوق ما عليه الوضع في الأسرة أو الفرد، ولا شك أن عدم تقدير المصلحة ورسم سلّم الأولويات يؤدي إلى عدم إمكان تنظيم الحاجات الكثيرة، وبالنتيجة عدم توفير المناخ لصدور الحكم الحكومي.

لا يمكن لأيّ مجتمع أن يغضّ الطرف عن حاجاته الأساسية في مجال التعليم، الصحة، العلاج، توفير المواد الغذائية، المسكن والأمور الضرورية الأخرى، كما لا يمكنه تجاهل الحدّ الأدنى من التنمية والازدهار وإنتاج الثروة لبقائه في المستقبل. وعلى هذا الأساس فالمقدار الذي ينبغي الوصول إليه في الوضع الحالي والمستقبلي من التنمية الاقتصادية والاجتماعية والمستوى المعاشي المطلوب مع ملاحظة المصادر المختلفة المحدودة.. يتطلّب تحديد الأولويات، ومن دون تقدير المصلحة لا يتسنى تحقيق الانسجام اللازم بين الأهداف المذكورة[١٢]؛ فلا يمكن خفض مستوى التضخّم بصورة ملحوظة في مدة قصيرة والاستثمار على مستوى واسع في القدرات التحتية والحدّ من البطالة في الوقت عينه.

والسبيل الوحيد هو إيجاد انسجام بين الأهداف المتوخاة وتعيين مستوى الأولوية وتقدير المصلحة المتعلّقة بكل واحد منها. فتقدير المصلحة يلعب ـ إذاً ـ دوراً كبيراً على صعيد تطبيق الأحكام الثابتة وإيجاد الأحكام الحكومية أيضاً، ويمثل أساساً لصدور هذا النوع من الأحكام والأوامر[١٣]، ومن الطبيعي استدعاء تقدير المصلحة لمجموعة من المصادر، لابدّ من درسها.

مصادر تقدير المصلحة

تختلف الأحكام الثابتة والحكومية من حيث المصادر اختلافاً أساسيّاً؛ لأنّ

المفتي (المجتهد) غير الحاكم يمتلك كمّاً كبيراً من المصادر لاستنباط الأحكام الشرعية، خلافاً للحاكم فهو لا يمتلك مثل هذا المقدار لملئ الفراغ القانوني المتعلّق بحاجة المجتمع. وهكذا الاختلاف في طريقة الاستنباط والاجتهاد بالمعنى المصطلح؛ من هنا تأخذ مصادر تقدير المصلحة إطاراً عاماً لتدخل في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية و... للنظام الإسلامي. وقد بينت المادة الثالثة من الدستور الإيراني الكثير من هذه الأهداف[١٤].

إنّ بيان وتدوين هذه الأهداف ليس بالأمر المعقد، إنّما التعقيد في عملية التنفيذ والتطبيق؛ إذ لا يمكن تحقيقها في وقت واحد؛ فالموانع تحول دون ذلك مما يتطلب ترجيح بعضها على بعض في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية و.. اعتماداً على دراسات علمية؛ فعلى سبيل المثال هناك مجموعة من الأهداف تخصّ السلطة باعتبارها مصاديق «للمصلحة العامة» من قبيل حفظ الإسلام، حفظ النظام الإسلامي، بقاء الدولة الإسلامية، قطع سلطة الأجانب، إمكانية تحقيق الأمن وانتظام أمور المجتمع، إيجاد المناخ لاعتناق الآخرين للإسلام، الاهتمام بالتعليم والصحة، تقليص مستوى الفقر، رفع المستوى العلمي والثقافي العام.

إنّ ترجيح هدف على آخر يعني منح الهدف الأهم الأولوية قياساً بالهدف المهم (قاعدة الأهم والمهم)[١٥].

ومن الضروري الالتفات إلى أن تحديد أهمية هدف وترجيحه على آخر لوضع الحكم المناسب يتطلّب: ١ ـ امتلاك المعايير الخاصة به. ٢ ـ عدم الاكتفاء بتحديد الهدف الأهم لوضع الحكم بل ينبغي دراسة العوامل والظروف الخارجية للمجتمع بشكل دقيق ووضع هذه الظروف من خلال تحقق هذا الهدف الأهم بصورة واقعية، لأنّ الحكم الحكومي يوضع لتطبيق الهدف الأهم ودفع المجتمع نحوه. من هنا فإنّ تعيين هذه المعايير وضرورة العمل الخبروي في التمهيد لصدور الأحكام الحكومية وتطبيقها أمور لازالت قائمة.

٣ـ معايير الأولوية وضرورة العمل الخبروي

ينبغي تحديد معايير الأهم والمهم من وجهة نظر فقهية؛ ومن اللازم أن يكون

ذلك معتمداً على الرؤية الإسلامية والتعاليم الدينية والظروف الخارجية للمجتمع، وليس أمزجة الأفراد والمجموعات، فمثلاً يجب إنفاق دخول القطاع العام وفقاً للمصالح العامة لكسب الرضا النسبي للجماهير. وما يوفر مناخ حفظ الإسلام والحكم الإسلامي إنما هو التركيز على المصالح الاجتماعية والرفاهية المعقولة العامة؛ من هنا يقول الإمام علي‌ؑ: «وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضى الرعية؛ فإنّ سخط العامة يجحف برضى الخاصة، وان سخط الخاصة يغتفر مع رضى العامة، وليس أحد من الرعية أثقل على الوالي مؤونةً في الرخاء وأقلّ معونة له في البلاء وأكره للإنصاف، وأسأل بالإلحاف، وأقلّ شكراً عند الإعطاء، وأبطأ عذراً عند المنع، وأضعف صبراً عند ملمّات الدهر، من أهل الخاصة، وإنما عماد الدين وجماع المسلمين والعدة للأعداء العامةُ من الأمة، فليكن صفوك لهم وميلك معهم»[١٦].

لا شك أنّ دخول القطاع العام محدودة، فرعاية أصل المصلحة يتطلّب كون المصالح العامة في الصدارة وفقاً للأهمية.

أصول ومعايير تحديد الأهمية والأولوية

أ ـ المصلحة التي نعلم بها مقدّمةٌ على ما يحتمل وجود المصلحة فيه. ب ـ تقدم المصلحة الأكبر على الأقل والمصلحة الكبرى على الصغرى. ج ـ تقدّم المصلحة العامة نوعاً على مصلحة المجموعة أو الفرد. د ـ الأولوية للمصلحة الدائمة في مقابل المصلحة المؤقتة. هـ ـ الأولوية للمصلحة الأصلية على المصلحة الفرعية. و ـ تقدم المصلحة المستقبلية الأهم على المصلحة الفعلية الأقل أهمية. ز ـ دفع المفاسد الأهم أولى من المفاسد المهمة أو الأقل أهمية. ح ـ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة غالباً[١٧].

وعلى أساس المعايير المذكورة، يمكن التمييز بين المصلحة «الأهم» و«المهم» أو «الأقل أهمية» وجعل الأحكام. ومن الواضح أنّ هذا النوع من المعايير يفكّك بين المصلحة الأهم والمصلحة المهمة، ولكن على المستوى الخارجي للمجتمع فإن إثبات أهمية الظاهرة A أو B وتقديمها على الأخرى بحاجة إلى عمل علمي مستقل. وبعبارة أخرى: إنّ هذه المعايير تستخدم في إطار المصلحة «الأكبر تقدم على الأقل» و«الأكثر

على الدون» و«العامة على الخاصة» و«دفع المفسدة على جلب المنفعة»، وتثبت أنّ أيّ ظاهرة تستتبع مصلحة أكبر في العلاقات الاجتماعية بالنسبة لعموم الناس والمجتمع تقدّم على الظاهرة الأقل منفعة. إلا أنّ تحديد الأنفع على المستوى الاجتماعي الخارجي وهل هو الظاهرة A أو B لا تكفي فيه هذه المعايير؛ لأنه لا يمكننا معرفة المصاديق الموضوعية والخارجية للمجتمع؛ من هنا يجب العمل العلمي لإثبات أنّ الظاهرة A هي الأكثر فائدة من B على المستوى الخارجي للناس؛ وعليه، فالقيام بدراسة لصدور الأحكام الحكومية وتطبيقها واستحكامها أمر ضروري. ونشير الآن إلى بعض ذلك.

ضرورة العمل الخبروي

يحظى تحقيق أيّ هدف اقتصادي بالأولوية وفقاً لمعايير خاصة، وهو ما يتطلّب معرفة الظروف الخارجية للمجتمع؛ فمثلاً عندما تتحكّم عوامل التخلّف الاقتصادي بالمجتمع يجب تقديم توفير الحدّ المعاشي الأدنى للطبقات المحرومة على زيادة رفاهية الطبقة المرفهة نسبياً، وتحديد هذه الأولوية يرتبط بدراسة وضع الطبقة المحرومة والوقوف عند الظروف والمصادر المناسبة لتغيير هذا الوضع نحو المطلوب. فإذا لم تتمّ دراسة المصادر الحقيقية والإمكانات الموجودة ولم تعرف القدرات المالية والدخلية للقطاعات الخاصة والعامة من خلال دراسات الإخصائيين الاقتصاديين، ولم يتحدّد الوضع المعيشي للطبقة المحرومة ـ كما وكيفاً ـ فلن يتمّ تحديد المصلحة، ولن يتسنى للسلطة وضع الحكم الحكومي المناسب، وهكذا الحال بالنسبة إلى ما تقوم به السلطة من المحافظة على القيمة أو الحدّ من التضخم؛ حيث يكون ذلك بعد قيام الخبراء الاقتصاديين بدراسة وضع التضخم كما هو؛ فتوضيح حقيقة ظاهرة التضخم في مجال اقتصاد المجتمع يمثل بناءً تحتيّاً لتحديد المصلحة؛ فإذا تحقق ذلك أمكن للسلطة إصدار الحكم المتناسب مع ظروف المجتمع[١٨].

ومن اللازم الالتفات إلى أنّ الدراسة ضرورية لتحديد المصلحة ولمعرفة تطبيق الحكم الحكومي؛ فالدراسة قبل الحكم تأتي لتحديد مصلحة مناسبة فما لم يدرس الوضع الواقعي كما هو فلن تتوفر الظروف لتحديد المصلحة، فإذا تقرّر الحكم الحكومي فإنّ تطبيقه بحاجة إلى دراسة أيضاً، وعلى سبيل المثال، عندما

تصدر السلطة حكماً بخفض أو إبقاء معدّل الربح المصرفي فعلى الخبراء المختصّين تقديم السياسات المناسبة للتنفيذ وتطبيق الحكم، فهم في البداية يقومون بتحليل أسباب تغيير سعر الربح المصرفي، ثم يعرضون الاستراتيجيات والسياسات المؤثرة لإصدار الحكم وتطبيقه[١٩].

ويتكفل هذه المهمة في إيران مجمع تشخيص مصلحة النظام، أما المقررات التي تتعلق بهذا المجمع المكوّن من الخبراء، فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المجمع أنفسهم، وترفع إلى القائد لتتم الموافقة عليها.

النتائج والتوصيات

ما تقدمه هذه المقالة من توصية عملية، هو أنّ من اللازم الاستفادة ـ أولاً ـ من الخبراء والمختصّين في المجالات ذات العلاقة في إطار صدور الأحكام المتغيرة والحكومية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية، أي أن يكون إلى جانب اللجان الشرعية والمجتهدين، أخصائيون في ذلك الموضوع أيضاً.

والتوصية العملية الأخرى، هي أنه لا يمكن تصوّر أن مجرد وجود الحكم الثابت دليل على تطبيقه في جميع الأحوال والأوضاع، بل لابد من معرفة الظروف ودراسة النتائج الإيجابية والسلبية المترتبة على الحكم.

وأخيراً، فمجمع تشخيص مصلحة النظام هو القادر على إعادة النظر في التمهيدات التشريعية، عبر التنبؤات المستقبلية لتطبيق الأحكام والقرارات المختلفة؛ حيث يقوم بإلقاء نظرة جديدة على القرارات القانونية والشرعية ليوفر الأرضية لإصدار أحكام وقرارات تتناسب وظروف وأوضاع القرن الحادي والعشرين؛ لبعث الحيوية في النظام الإسلامي.

الهوامش

(١) الإمام الخميني، صحيفة النور ٢٠: ١٧٠. حيث يقول حول الأساس الفقهي للولاية على المجتمع: إنّ الحكومة ـ وهي شعبة من ولاية رسول اللهﷺ ـ أهمّ من الصوم والحج. إن بإمكان الحاكم أن

يخرّب مسجداً أو بيتاً يقع في طريق، ويدفع ثمنه إلى صاحبه، كما يمكنه تعطيل المساجد وتخريب مسجد ضرار إذا لم يتمكن من القضاء عليه بغير ذلك، ويمكن للحكومة إلغاء الاتفاقيات الشرعية التي عقدتها مع الناس فيما إذا خالف ذلك الاتفاق مصالح البلد والإسلام ومن طرف واحد، ومنع كلّ أمر ـ عبادياً كان أم غيره ـ يصطدم بمصالح الإسلام.

(٢) إذا ترتّب الحكم على عنوان الموضوع في الشريعة الإسلامية، وليس هناك عنوان آخر له دخل في ذلك فالحكم ثابت وأولي، أما الأحكام التي تجعل وفقاً لصلاحيات الحاكم الإسلامي لتحقيق المصالح الاجتماعية فتسمى الأحكام الحكومية.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، إسلام وإنسان معاصر: ٤٠ ـ ٤٢؛ ومحمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية ١: ٦، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٥هـ.

(٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٠٠، دارالتعارف، بيروت، ١٣٩٩هـ.

(٥) فمثلاً قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ**﴾ (الأعراف، ٩٦). تدل على أنّ تقوى المجتمع لها تأثير مباشر على ظهور بركات السماء والأرض، كما أنّ الإحساس بالاستغناء في الحياة يؤدي بالإنسان إلى الطغيان والتمرد: ﴿**كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**﴾ (العلق: ٦ ـ ٧).

(٦) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٧١ ـ ١٧٤، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ.

(٧) تنقسم الأحكام الفقهية ـ من ناحية عملية ـ إلى قسمين: أحكام على نحو القضايا الحقيقية وأحكام على نحو القضايا الخارجية؛ فالقسم الاول يفترض الموضوع فرضاً، خلافاً للثاني حيث الموضوع موجود خارجاً فيه.

(٨) محمد المؤمن، كلمات سديدة في مسائل جديدة: ١٠، ١٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ؛ ووسائل الشيعة ج٦، أبواب ما تجب فيه الزكاة. باب ١٦، ح١، وقد جعل الإمام عليعليه السلام الزكاة على الفرس على أساس الحاجة الزمنية.

(٩) محمد مهدي الموسوي الخلخالي، الحاكمية في الإسلام: ٤٨٦، طبع عام ١٤٢٥هـ.

(١٠) يفرق المحقق النجفي بين الفتوى والحكم بقوله: وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى، لحكم شرعي أو وضعي موضوعهما في شيء، فانظر: جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠، طهران، دار الكتب الإسلامية.

(١١) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦١، ٤٦٤، قم، إسماعيليان، ١٣٦٧هـ.ش؛ والسيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية: ١٨٦ ـ ٢١١، بيروت، النيل، ١٣٩٩هـ؛ والولاية الإلهية أو الحكومة الإسلامية ١: ٣٢٧.

(١٢) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٠، وزارة الإرشاد؛ والولاية الإلهية ١: ٣٢٦.

(١٣) الحاكمية في الإسلام: ١٤٨، ٦٩٠؛ والسيد الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٥٢، قم، إسماعيليان، ١٣٦٧هـ.ش؛ وله: تحرير الوسيلة ٢: ٦٢٨، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ.

(١٤) وللوصول إلى الأهداف المذكورة في المادة الثانية، تلتزم حكومة جمهورية إيران الإسلامية بتوظيف إمكاناتها كافّة لـ: ١ـ خلق المناخ الملائم لتنمية مكارم الأخلاق على أساس الإيمان والتقوى، ومكافحة كلّ مظاهر الفساد والضياع. ٢ـ رفع مستوى الوعي العام في جميع المجالات،

بالاستفادة السليمة من المطبوعات ووسائل الإعلام و.. ٣ـ توفير التربية والتعليم، والتربية البدنية، مجاناً للجميع، وفي مختلف المستويات، وكذلك تيسير التعليم العالي وتعميمه. ٤ـ تقوية روح البحث والإبداع في المجالات العلمية والتكنولوجية والثقافية الإسلامية كافة، عن طريق تأسيس مراكز أبحاث وتشجيع الباحثين. ٥ـ الاستغناء عن استخدام الأجانب، ومكافحة النفوذ الأجنبي. ٦ـ محو تمام مظاهر الاستبداد والديكتاتورية واحتكار السلطة. ٧ـ ضمان الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون. ٨ ـ مشاركة عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ٩ـ إلغاء التمييز غير العادل، وإتاحة الفرص للجميع بالتساوي في المجالات المادية والمعنوية كلّها. ١٠ـ إيجاد النظام الإداري السليم وإلغاء الأنظمة الإدارية غير الضرورية في هذا المجال. ١١ـ تقوية بنية الدفاع الوطني بصورة كاملة، عن طريق التدريب العسكري لجميع الأفراد لحفظ الاستقلال ووحدة أراضي البلاد والحفاظ على نظامها الإسلامي. ١٢ـ بناء اقتصاد سليم وعادل وفق القواعد الإسلامية؛ لتوفير الرفاهية والقضاء على الفقر، وإزالة مختلف أنواع الحرمان في مجالات التغذية والمسكن والعمل والصحة، وجعل التأمين يشمل الجميع. ١٣ـ تحقيق الاكتفاء الذاتي في العلوم والفنون والصناعة والزراعة والشؤون العسكريّة وأمثالها. ١٤ـ ضمان الحقوق الشاملة للجميع: نساء ورجالاً، وإيجاد الضمانات القضائية العادلة لهم، ومساواتهم أمام القانون. ١٥ـ تقوية الأخوة الإسلامية والتعاون الجماعي بين الناس كافة. ١٦ـ تنظيم السياسة الخارجية للبلاد وفقاً للمعايير الإسلامية والالتزامات الأخوية تجاه جميع المسلمين والحماية الكاملة لمستضعفي العالم.

(١٥) الطوسي، المبسوط ٢: ٢١٤، المكتبة المرتضوية، طهران، ١٣٧٨هـ؛ والمحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢٥١ ـ ٢٥٤، قم، دار الهدى، ١٤٠٣هـ؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٣: ٦٦٨ ـ ٦٦٩، انتشارات جهان، طهران. بدون تاريخ؛ والنجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٨٩؛ والشهيد الأول، الدروس الشرعية؛ والخميني، البيع ٣: ٧٧.

(١٦) نهج البلاغة، الكتاب ٣٥، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣هـ.ش/١٩٨٤م.

(١٧) يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات: ٢٥ ـ ٢٨، القاهرة، مكتبة وهبة، بلا تاريخ.

(١٨) كتاب البيع ١: ٤٩٨؛ والحاكمية في الإسلام: ٦٩٠.

(١٩) وممّا تمّ إدخاله في الدستور بعد تشكيل مجلس إعادة النظر فيه سنة ١٣٦٨ش/١٩٨٩م، وبتأكيد من الإمام الخميني، ما يرتبط بالمادة المتعلّقة بتشخيص المصلحة، وهي المادة ١١٢: يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام ـ بأمر من القائد ـ لتعيين المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور فيها أنّ قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة أو الدستور ـ فيما إذا لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأيَ مجلس صيانة الدستور ـ بملاحظة مصلحة النظام. وذلك للتشاور في الأمور التي يكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور. ويقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والموقتين لهذا المجمع.

اللسان أبكم والفم مليء بالعربية
جولة في علاقة اللغتين: العربية والفارسية

د. بهاء الدين خرّمشاهي(*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

مدخل

ليس ما تحتويه هذه المقالة إلا نفثة مصدور، وبحث عن سمير تبث له الشكوى فيستمع، وليس بحثاً وتحقيقاً وتتبّعاً[1]؛ فمن أهدافها التذكير بحقيقة أن اللغة العربية جزءٌ من طبيعتنا وجزء من مصيرنا، فهي لنا لغة الدين والأدب وهي مفتاح وسادن ثقافتنا عبر العصور، وحلال مشاكل لغتنا المعاصرة، بالرغم من اعتقاد بعض «المتنورين» أن العربية تضيف إلى مشاكل لغتنا مشاكل جديدة.

ومن الواضح أن الحروف العربية هي الحروف التي تكتب بها الفارسية، وإذا أراد بعضهم المناقشة في هذا الأمر فعلى الأقلّ الخط الفارسي والعربي خطٌّ واحد بغض النظر عن الأصل فيهما وأيهما أصلٌ للآخر. وأكثر أمهات كتبنا الدينية والفكرية والعلمية، إما عربية أو ممزوجة بالعربية؛ بحيث قلّما نجد مصطلحاً فارسياً خالصاً في أكثر العلوم من الكلام والفلسفة والفقه وأصوله إلى المنطق وحتى الأدب. ومن دون المعرفة بالعربية والإحاطة بهذه المصطلحات سوف يبقى الباحث صفر اليدين.

والقرآن وكلّ ما ورد عن النبي والأئمة وأكثر ما تركه لنا الحكماء والعرفاء والفلاسفة والمتكلّمون مدوّن بالعربية، وكذلك الكثير مما كتب في عصرنا هذا، وغيره استثناء وشذوذ عن القاعدة والأصل؛ الأمر الذي يؤكّد صدق القاعدة. ومثال

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصّص في الأدب الفارسي.

ذلك كتاب «دانشنامه» لابن سينا مهما كان القصد من وراء كتابته بالفارسية، وبعيداً عن التكلّف المتضمّن فيها، فإنّ هذا الكتاب بالقياس إلى سائر كتب ابن سينا العربية ما هو إلا استثناء وعلى خلاف القاعدة يثبت عدم إمكان الكتابة في موضوع الإلهيات والفلسفة الطبيعية بالفارسية، وضمن هذا المضمار يمكن تصنيف كتاب «زاد المسافرين» لناصر خسرو، و«درّة التاج» لقطب الدين الشيرازي، وهكذا نستطيع القول: لا أمل بالقراءة أو الفهم لكثير من مطالب الفلسفة والعرفان وما شابه من دون معرفة العربية للفارسي حتى لو كتبت بالفارسية. والشعر الفارسي ـ وهو من أكثر تراثنا فارسيةً ـ هو في الوقت عينه من أكثر ميادين الأدب الفارسي ولعاً بالعربية اجتذاباً وهضماً في مفرداته؛ كما في عروضه وأوزانه.

وها نحن نجد أنفسنا في معبر تاريخي حسّاس لا يمكننا العودة إلى ذواتنا إلا بالتأمل في تراثنا وما تركه لنا الأجداد من فكر وأدب، ولا غنى لنا بعد التأمل عن التمسّك به والعض عليه بالنواجذ لنتخلص من أي إحساس بالذلة والانقطاع.

وتوجد طائفة من الناس لا ترى من الإسلام إلا القشور والظواهر، وهذه الفئة لا تميّز بين الفتح الإسلامي في القرن الهجري الأول الذي كان يحمل خشبة الخلاص لحضارتنا المحتضرة في ذلك الزمان وبين الغزو المغولي الذي لم يُبق ولم يذر، فهؤلاء يرون أن التبرّي من إيران الإسلامية يعني تولّي إيران ما قبل الإسلام. ولكن هيهات يصحّ ذلك! فكيف يمكن أن نحب إيران التي عمرها ٢٠٠٠ سنة ولا نحب تلك التي عمرها ١٠٠٠ سنة؟ إنّ من الطبيعي أن يودّ الإنسان أباه أكثر من مودّته لجدّه!

ولكي لا يصبح البحث أكثر إملالاً يمكن تقسيمه إلى قسمين:

١ ـ أهمية اللغة العربية بوصفها مفتاحاً للثقافة الإسلامية والثقافة الإيرانية بعد الإسلام.

٢ ـ أهمية اللغة العربية ودورها في اللغة الفارسية، وهو موضوع مقالتنا الأساس.

أزمة اللغة الفارسية ودور اللغة العربية في نموّها

ربما يعلم أهل البحث وأرباب صناعة الأدب والفكر؛ ما هي مشكلات النشر الفارسي وأيّ أزمة يمرّ بها، وما أراه هو ضعف اللغة أيضاً؛ فإنّ النشر الفارسي ينوء

بترجمة فلاسفة مثل كانط وهيغل، وليست المشكلة مشكلة لغوية صرفة، بل هي مشكلة تتجلّى في عجز اللغة عن بيان مكنونات النفوس والعقول حتى في مجال القصّة والمقالة أحياناً، وربما كانت المشكلة في أهل اللغة وعجزهم هم، وفي الحالين الأمران وجهان لمشكلة واحدة. وإنني أعتقد أن أحد أهم الأسباب لهذه الأزمة عظم الفرق بين إمكانات اللغة الفارسية سابقاً وبينها في هذا العصر.

يعتقد بعض أهل اللغة ومحبّوها أو فقل: المتفنّنون، أن مشكلة اللغة تكمن في فسح المجال أمام المفردات والتراكيب الوافدة؛ الأمر الذي هدّد الفارسية الجميلة في ماضيها وحاضرها. وأحسب أن هذا الكلام صحيح ومقبول طالما كان الحديث عن أمثلة محدودة؛ وأما إذا اعتبر قاعدةً وقانوناً لتفسير ضعف اللغة الفارسية، فلا يمكن الموافقة عليه، بل عكسه هو الصحيح؛ فإنّ اللغة الفارسية ما كانت لتصل إلى الغنى الذي وصلت إليه لولا العربية وما قدّمته، ولكنّ استخدام المفردات أو التراكيب العربية يجب أن يخضع لذوق سليم وسليقة مبنية على معرفة آثار الفصحاء والبلغاء، وربما لا يتسنّى لأحد أن يعطي قاعدةً عامة تصلح في كل الموارد؛ وكما يقول سعدي الشيرازي:

لن أقول لك ما هو السماع أيها الأخ حتى أعرف المستمع أولاً.

وبالمقارنة بين النماذج من تاريخ الأدب الفارسي نجد أن استخدام كل من حافظ وسعدي في الشعر والنثر فصيحٌ بل معلّم للفصاحة، بينما نجد كتابي: تاريخ وصاف، والدرة النادرة، فضيحةً ومدعاة للخجل، ولست أريد الدفاع عن سقطات النثر الفارسي كما في الكتابين المشار إليهما وغيرهما من نظائرهما مثل: مرزبان نامه، وحبيب السير، فتاريخ وصاف ليس كتاباً فارسياً ولا عربياً وإن اشتمل على مفردات اللغتين معاً، فهو أشبه ما يكون إلى لغة الأردو، من هنا قام الأستاذ عبد المحمد آيتي بترجمته إلى الفارسية!

ومن الأدلّة على عدم صحّة الدعوى القائلة بأن استخدام المفردات العربية في النثر الفارسي سبّب ضعفه، هو أن أصحاب هذه الدعوى يستخدمون نماذج متطرّفة لإثبات ما يدعون ويشيرون - مضافاً إلى الأمثلة التي ذكرت قبل قليل - إلى نثر محمد قزويني لا إلى نثر محمد علي فروغي مثلاً، مع أنّ هذا الأخير يشبه قدوته سعدي

الشيرازي في وفرة العربية في نصوصه.

وواقع الحال أنّ بعض من لا يعرف الفارسية حقّ المعرفة من القدماء انتهكوا حريم الفارسية وأنهكوها باستخدامهم السيئ للعربية ومفرداتها، والآن يأتي بعض المعاصرين ليفعلوا العكس تماماً، فيجانبون أو يحاولون مجانبة العربية إلى حدّ الهوس والوسوسة. بل إنني أدّعي أنّ أكثر هؤلاء تعصّباً لا يستطيع بيان مراده والدفاع عن مدّعاه ما لم تُسعفه العربية ببعض مفرداتها، إلا إذا بلغ الغاية في التكلّف، كما فعل بعضهم من أمثال: يغماي جندقي، وأفشار قزويني، وبعض محاولات كسروي في غير كتابه «تاريخ مشروطة»، وأخيراً بعض محاولات الأستاذ برتو أعظم، وكلّ هذه المحاولات باءت بالفشل الذريع وجانبت الذوق والطبع الفارسي السليم.

إن للكتابة باللغة الفارسية مشاكل عدّة؛ أولها حداثة هذا الفنّ وقصر عمر النثر الفارسي بالقياس إلى الشعر، ذلك أننا إذا تأملنا في ما أنتجه الكتّاب الإيرانيون نجد أن أكثره شعرٌ فارسي أو نثر عربي، إلى درجة تسمح بالقول: إن ٩٥ في المائة من كتبنا الأساسية في التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية والعلوم العقلية والشرعية بالعربية، وبالنسبة للأدب فإن ٩٠ في المائة من الأدب الفارسي هو شعر، حتى تجلّت كل جمالات الفارسية في الشعر. أما النثر الأدبي الفارسي فإنه يحاول دائماً الظهور بمظهر الشعر والحذو حذوه والسير على دربه، وشاهد هذا المدّعى كثرة السجع في هذا النثر تقليداً لقافية الشعر، وما مجالس سعدي الشيرازي بالقياس إلى كلستانه إلا مثالاً نادراً؛ من هنا فإنّ أكثر ما كتب من نثر فارسي يصدق فيه المثل المعروف حول الغراب الذي أراد تقليد الحجل، فلا هو أتقن مشية الحجل ولا حافظ على مشيته(٢).

رهاب اللغة العربية عند بعض الكتّاب الإيرانيين

ويمكن القول ـ ولو بشيء من الاستطراد ـ : إنّ بعض الكتّاب المعاصرين يكتبون على أساس أنموذج مسبق، فلا يكتبون ببالٍ فارغ وخاطر مطمئن، وبالتالي كأنهم يكتبون بأقلامهم ولا يكشفون عما يختلج في صدورهم ولا يسطرون على القرطاس تلك الكلمات التي تجول في أذهانهم، وهذا كلّه يشتت الذهن، أو هو نتيجةٌ لتشتته، ويؤدّي إلى تمرد القلم على صاحبه. وإذا أضفنا إلى هذه الأزمة وسواس

الكتابة بلغة فارسية أصيلة صافية من العربية فإن الأمر يزيد وخامةً.

يوصي فروغي في رسالة: «بيام من به فرهنكستان/رسالتي إلى مجمع اللغة» بأنه كلما خطرت إلى الذهن كلمة عربية فليسأل الكاتب نفسه قبل استخدامها هل هناك كلمة فارسية سهلة ومتداولة كي يستخدمها في محلّها؟ وهذه التوصية ربما تكون مفيدةً في بعض الأحيان، لكنها في أكثر الأوقات تخلو من الفائدة، بل مضرّة ومكبلة لحركة الكاتب؛ ذلك لأنه إذا كان لها بديلٌ فارسي فلماذا لا يخطر هذا البديل إلى الذهن قبل المفردة العربية؟! والضرر الأبرز لهذه التوصية هي أنها تقطع تسلسل الكلام وترابط الأفكار، وأخيراً لماذا نُلزم الكاتب أن يمارس فعل الترجمة أثناء الكتابة؟

يضاف إلى ذلك كلّه ـ وهو الأقرب إلى مورد بحثنا ـ أنّ بعض الكتّاب يعيشون رهاب المفردة العربية فيتكلّفون لتجنّبها في كتاباتهم؛ فيتورطون مضافاً إلى مجانبة الطبع والذوق السليم في خطأين هما: تحويل الكتابة إلى ما يشبه الطعام الخالي من الملح والتوابل، والثاني ـ وهو الأخطر ـ أنهم يضطرّون إلى استخدام كلمات ومفردات «شخصية» لا يفهم معناها سواهم، وينتج عن هذين الخطأين نثر فقير متهالك متكلّف. وإنّ وضع الحدود الضيقة أمام استخدام المفردات إن لم يكن ناتجاً عن ضيق الأفق فهو سينتهي إليه لا محالة. ولا أودّ المبالغة في الحرص على الغنى في المفردات بل كل ما أدعيه، هو أنّ غنى المفردات لازم من لوازم عمق الفكر والكتابة الدقيقة.

ومن جملة مشكلات الكتابة الفارسية المعاصرة، عدم الأنس بكتابات الفصحاء القديمة؛ ذلك أن من أهم طرائق تطوير الكتابة الفارسية المعاصرة الاطلاع على كتابات القدماء للتعرّف على أساليبهم في التخلّص من ضيق اللغة، ولا أشك في أنّ من بذل الجهد وأخلص النية في الاطلاع على آثار القدماء وخبر طرائقهم ناجحها وفاشلها، سوف يتوصل إلى بناء ملكة التعبير السلس البعيد عن التكلّف والصنعة. ومن البديهي أنني لا أدعي وجود تلازم بين كثرة المفردات العربية وبين جودة النص، بل كلّ ما أدعو إليه وأدّعيه أن لا يعيش الكاتب هاجس الترجمة والتكلّف والحرص على فرسنة النص أو تعريبه، وأن تترك الفكرة في زجاجة الفلك أربعين صباحاً حتى

تنقّى ويستقرّ في القعر الزغل ويفيض ما يلائم الطبع زلالاً صافياً، وعلى الكاتب بعد ذلك أن يستخدم الكلمة ـ عربيةً كانت أم فارسية ـ بل عليه أن يشغلها بل يتركها تعمل، ويعلّمها ويربيها لتخضرّ في وقتها ومحلّها المناسب، فما لم نفكّر في خلوات قلوبنا بالكلمة لن تندمج بروحنا ولن تفيض من ضميرنا وألسنتنا.

وعلى هذا الأساس، ينحلّ التناقض المحسوس في بيت حافظ الشيرازي؛ حيث يقول:

رغم أن عرض الفن أمام الصديق مخلّ بالأدب

اللسان أبكم والفم مليء بالعربية

ويريد حافظ أن يقول: إنه وبالرغم من معرفته وأنسه بالعربية وآدابها، لكنه يأبى عن النطق بها ما لم يصهرها بذوقه الأدبي فتخرج موافقةً للطبع والذوق السليم، وهذا ما عبّر عنه بالبكم الذي يصيب اللسان، فهو أبكم عن النطق بكلّ ما يعرف، فما تعلّمه من فصحاء العرب ليس هو الكلام فحسب، بل تعلّم منهم وزن الكلام قبل النطق به أيضاً.

أضف إلى ما تقدم كلّه، أن من ألف كلام فصحاء العجم ـ وليس بالضرورة العرب ـ وأنس به سوف يستدرج المفردات العربية أو تستدرجه للاستفادة من الكلمات الحيّة منها، فتكون حاضرةً في خدمته، وبين هذا الأسلوب وبين التكلّف بون شاسع، فشتان بين من يتكلّف نثر الكلمات من هنا وهناك دون أن يكون بينها وبينه اتحاد؛ بحيث يستوردها على مضض دون أن تمازج روحه أو تنمو في رحم فكره فيكرهها على السير قبل أن تدرج وفق الطبيعة، وهذا الأسلوب الأخير ما هو إلا استعراض خالٍ من الروح ورياء ممجوج.

وعلى أيّ حال، إن الكتابة المغلقة المعقدة ناشئة عن الفكر المغلق ولا ذنب للمفردات عربيةً كانت أم فارسية، فغنى المفردات الحية بنت الساعة، من لوازم الفصاحة وفي خدمة دقة الكتابة والكتابة الدقيقة وكل الأدعية لأجل هذه الـ «آمين»؛ وليس من العدل ولا من الإنصاف أن نحرم أقلامنا من الغطس في هذا المنبع الثرّ، بحجة أن بعض دعاة الأدب أفرطوا في اللجوء إلى العربية، ونكون بذلك كمن يتجنّب السقوط عن السطح فيفرط في الحذر حتى يؤدي به ذلك إلى السقوط من

الطرف الآخر.

وأعاود التأكيد متمنّياً أن لا يُفهم من كلامي تجويز الاستفادة من كل مفردة عربية أو تركيب عربي في كل مورد دون مراعاة مناسبة أو انسجام ذلك الاستعمال مع اللغة الفارسية، بل ما أرمي إليه هو أن نستخدم الكلمات العربية أو الفارسية بحيث تبدو وكأنها خُلقت لهذا المحلّ دون غيره، فتستقرّ الكلمة في مكانها ولا يزحزحها شيء حتى كان ذلك توصية فروغي المشار إليها أعلاه. والقاعدة في هذا المجال ـ رغم أنها لا تبدو قاعدةً منطقية ـ هي الذوق السليم، وأقصد بالذوق السليم ذوق الكاتب والقرّاء شرط أن يكونوا جميعاً ممّن له أنس بكلام الفصحاء، وإلا فإنّ كلّ شاعر يرى ـ بحكم ذوقه الشخصي ـ أن شعره هو الأكمل كما ترى الأم وليدها هو الأجمل.

خطأ شعار «العربية الأقل أجمل»

إن شعار: «العربيّة الأقلّ أجمل» شعارٌ خادع بالرغم من كونه ظاهر الصلاح، وإنّ في الحرص على الالتزام به سيراً بالنثر الفارسي إلى الجمود والموت، وهو مع ذلك كلّه يعمّق الهوة بين الجيل الناشئ من الكتّاب والقراء وبين الأدب والتراث الفارسي الإسلامي؛ وذلك لأنه تلقين أجوف يدعو الناشئة إلى الدعة والراحة والاقتناع بعدم جدوى قراءة كليلة ودمنة أو كلستان سعدي أو تاريخ البيهقي أو غير ذلك مما ورثناه من أدب فارسي مطعّم بالكثير من العربية.

حجم حضور العربية في الفارسية

ويشار هنا إلى أنه لا شك في ضرورة تعلّم اللغة العربية بل كونها أهم من أيّ لغة أخرى من اللغات اللاتينية لمن أراد أن يتعرّف على التراث الفارسي الإسلامي. وعلى أي حال فالنقاش في هذه المقالة ليس في هذه المسألة بل في «العربية في الفارسية». على أننا نعلم علم اليقين ونعاين ولو دون وعي أن الكلمات العربية تجري على ألسنتنا وفي محاوراتنا اليومية بأشكال مختلفة مفردة أو مثنى، فنحن نسمع ونتلفظ بهذه الأزواج العربية التالية:

أصل ونسب، أمر ونهي، تحويل وتحوّل، تفهيم وتفاهم، تهديد وتطميع، جاه وجلال، أو جاه ومقام، جذب ودفع، جرح وتعديل، حب وبغض، حك وإصلاح، حق وحقيقت، حقد وحسد، حلّ وحرمت، حلّ وعقد، حيص وبيص، حيف وميل، خوف ورجاء، دَخل وخَرج، رتق وفتق، شك وشبهة، شور ومشورت، صلاح ومصلحت، عجز والتماس، عزل ونصب، عيب وإيراد، علّت ومعلول، عيش وعشرت، غث وسمين، غلاظ شداد، غم وغصة، فسق وفجور، فقر وفاقت، فكر وخيال، فهم وشعور، قال ومقال، قاعده وقرار، قبض وبسط، قتل وغارت، قحط وغلاء، قطع ووصل، قول وقرار، قهر وغلبه، كرّ وفر، ليت ولعل، مال ومنال، مكر وحيله، ناسخ ومنسوخ، نظم ونثر، نفع وضرّ، نفي وإثبات، هبا وهدر، هوى وهوس، وما شابه ذلك من مثاني.

ومن هذا القبيل معنى الكلمات والمصطلحات القرآنية، التي راجت في السنوات الأخيرة بشكل محيّر، وقد باءت كل المحاولات للبحث عن معادل فارسي لها بالفشل مثل: طاغوت، مستضعف، مستكبر، مترف، ومفسد في الأرض.

وقد جرت محاولة لتقدير النسبة المئوية للمفردات العربية في الشعر أو النثر الفارسي، ومنها محاولة جرت قبل حوالي ١٢ سنة بإشراف الدكتور غلام حسين شكوهي في إحدى الدوائر التابعة لوزارة التربية والتعليم في العهد السابق، ولم أطّلع على النتائج النهائية التي توصّل إليها هذا الإحصاء، لكن بحدود ما عرفته واطّلعت عليه يمكنني أن أحدس بوجود ما نسبته ٥٠ إلى ٧٠ في المائة من الكلمات العربية أو المعرّبة في القرون العشرة الأخيرة بدءاً من شاهنامه أبو منصوري حتى صحف وجرائد ذلك الزمان، وفي عصرنا هذا أضمن أنّ النسبة تتراوح ما بين ٥٥ إلى ٦٠ في المائة، وأتمنى أن تكون قد نشرت نتائج ذلك الإحصاء، أو تنشر إن لم تكن قد نشرت؛ حتى لا نكون بحاجة إلى الحدس والتخمين. وعلى أي حال أكتفي بهذا المقدار من البحث حول المفردات.

وبعد المفردات، نيمّم شطر التراكيب الاصطلاحية، فماذا يمكن أن نفعل بها؟ وهل يمكن لنا العثور على معادل لها يساويها في درجة الأنس بها، هذا الأنس الحاصل من استخدامها لسنين طوال في النصوص الفارسية القديمة والمعاصرة؟! وهاك مسرداً ببعض هذه المصطلحات:

ابتدا به ساكن، احياء موات، اشتغال ذمّه، إصلاحات أرضي واجتماعي، إظهار فضل، إظهار لحية، إعاده حيثيت، إقامه شهود، تبديل به أحسن، تحصيل حاصل، ترفيع درجه، باقيات صالحات، برائت ذمّه، تصرف عدواني، تعليق به محال (على المحال) تنقيح مناط، حق تقديم، حق شفعه، خرق إجماع، خرق عادت، دفع فاسد به أفسد (بالأفسد)، سرعت انتقال، سلب صلاحيت، شهوت غلام، صرافت طبع، طابق النعل بالنعل، فك رهن، قياس به نفس (قياس على الذات، أي نفس المتكلّم)، متبلا به، معتنا به، مصادرة به مطلوب (على المطلوب)، نقض غرض، وقس على هذا، ومن الواضح أنّ بعض الاصطلاحات مأخوذٌ من المنطق أو الأصول أو الفقه، ولكن بكلمة عامة يمكن القول: إنّ العلوم الإسلامية التي لا شك في كثرة مصطلحاتها لا يكاد يعثر المتتبع على ١٪ من المصطلحات الفارسية فيها.

وإذا خرجنا من دائرة العلوم والمصطلحات العلمية إلى الدائرة الأوسع، فقلّما نجد إيرانياً لا يستخدم هذه المصطلحات التي سوف نوافيك بها بعد قليل، ولا يعدّها جزءاً من لغته، بل قد بلغ الأنس بها إلى حدّ أنه لو وجد لها معادل فارسي نجده لا يستخدم؛ لما لكثير منها من حمولة معنوية ناتجة عن كثرة الاستخدام ما لا نجده في المعادل الفارسي حتى لو وجد، وهذه المجموعة من المصطلحات العرفية هي:

آخر الأمر، آخر الزمان، الأهم فالأهم، ابن الوقت، ابن السبيل، أسفل السافلين، أم الخبائث، أم الفساد، أم الكتاب، أولو الأمر، أولو العزم، أوّل ما خلق الله، باطل السحر (التي تستخدم ظاهراً بمعنى مبطل السحر)، بريء الذمه، بقيّة السيف، بلا تشبيه، بلا عوض، بلا مقدمه، بيت المال، بين الملل أو المللي (دولي)، تجاهل العارف، تحت الحمايه، تحت الكفاله، جامع الأطراف، جامع الشرايط، جايز الخطأ، حتى الإمكان، حتى المقدور، حفظ الغيب، حقّ الامتياز، حق التأليف، حق السكوت، خارق العاده، خالي الذهن، خسر الدنيا والآخرة، دايرة المعارف، دفع الوقت، ذو معنيين، ذو وجهين، رأي العين، ربّ النوع، سهل الوصول، صعب العبور، ضرب الأجل، ضعيف النفس، طي الأرض، ظاهر الصلاح، عام المنفعة، على الأصول، على الإطلاق، فوق العاده، محك الرجال، قرض الحسنة، قلب الأسد، كأن لم يكن، كرام الكاتبين، كشف الآيات، كشف الأبيات، لا طائل، لا

ينفك، لطايف الحيل، لم يزرع، لن تراني، ما جرى، ما دام، ما دام العمر، ما شاء الله، مانعة الجمع، ما يحتاج، مجهول المالك، مجهول الهوية، محبوب القلوب، مرضي الطرفين، معلوم الحال، ممنوع الخروج، ممنوع القلم، ممنوع الملاقات، (ويبدو أن هذه التراكيب الثلاثة الأخيرة نحتت في السنوات الأخيرة وربما لا تكون مصطلحات متداولة في العالم العربي)، نفس الأمر، نصف النهار، ونظائرها.

وقد حاولت ابتكار معادل فارسي لهذا النوع من التراكيب وبعد لأي استطعت العثور على عدد قليل من المفردات، فمثلاً بدل آخر الأمر: سرانجام، وبدل مجهول الهوية: ناشناس، وبدل صعب العبور: سختكذر، وبدل سهل الوصول: آسان ياب، وبدل ما يحتاج: نيازمندي.

وربما يقول أدعياء الحرص على الفارسية، على طريقة: «القابلة أعطف من الأم»، إذا كان البحث عن معادل لهذه المفردات وغيرها التي ربما تحتاج إلى مجلّد من معجم «معين»[٣] وإذا أضفنا إليها مصطلحات العلوم الإسلامية، فنحتاج إلى معجم معين بمجلّداته الستة، إذا كان الأمر كذلك وهو صعب فلابد من اختيار طريق آخر، وهو الكتابة بل والتفكير بحيث لا يضطرّ أحدنا لاستخدام هذه المصطلحات ولا يحتاج إلى انتخاب معادل لها.

لهؤلاء نقول: إنّ كل عاقل بالغ حرّ ومختار له الحقّ في الكتابة بأي طريقة يشاء، لكن لابد أن يعلم هذا «الفدائي» أنه سوف يكتب بمعجم لا تتجاوز عدد كلماته ٥٠٠ كلمة، ومن ثمّ لن يرتقي مستوى كتابته عن مستوى طفل انطلق لسانه حديثاً.

حافظ الشيرازي، رمز الاعتدال في العلاقة مع اللغة العربية

أشرنا قبل قليل إلى أنّ المعيار في الكتابة واستخدام المفردات هو الذوق السليم، وإذا أردنا أنموذجاً لهذا الذوق الذهبي فلن نجد أفضل من حافظ الشيرازي في الأدب الفارسي الذي راعى الاعتدال فلا كان يعاني من رهاب العربية ولا الهيام بها. وفي إحصاء قمتُ به على مائة مقطوعة من ديوانه من ١ إلى ١٠٠ حصلت على النتائج الآتية:

١ ـ مقطوعة واحدة تحتوي على أقلّ من عشرة مفردات أو تراكيب عربية أو

معربة أو مخلوطة بالعربية.

٢ ـ ١٩ قطعة تحتوي ما بين عشرة إلى عشرين مفردة وتركيب.

٣ ـ ٤٦ قطعة تحتوي بين ٢٠ إلى ٣٠.

٤ ـ ٢٩ قطعة تحتوي بين ٣٠ إلى ٤٠.

٥ ـ ٤ قطع تحتوي بين ٤٠ إلى ٥٠.

٦ ـ ١ قطعة واحدة تحتوي بين ٥٠ إلى ٦٥، ومطلع هذه القطعة هو: «روضة خلد برين خلوت درويشان است».

ومن الملفت أن القصيدة التي مطلعها «دل مي رود زدستم صاحبدلان خدا را» يتحدّث فيها حافظ عن أهل الجمال من ذوي اللغة الفارسية، تحتوي على ما يزيد عن ٤٠ مفردة وتركيب عربي. وعلى أي حال يمكن القول ببال مطمئن ودون حاجة إلى إحصاءات رياضية دقيقة: إن أغلب قصائد حافظ الشيرازي تشتمل على ما بين ٢٥ إلى ٤٠ مفردة أو تركيب عربي؛ وبناء على هذا، يسهل تصديق القول بأن لغتنا حتى عند أكثر المعتدلين والفصحاء ممزوجةً بالعربية. وهنا لو سئل عن المعدّل المعقول لدخول العربية في الفارسية يمكننا القول: فلتكن المفردات التي أدخلها حافظ الشيرازي والتي صارت مقبولةً في معجمنا اللغوي إلى حدّ كبير بحيث لم نعد نرى لها وقعاً غريباً على أسماعنا أو أذهاننا.

وفي الختام أكرّر: إنني لا أدافع عن الرياء وإظهار المعرفة بالعربية من خلال سيل المفردات العربية في النصوص الفارسية، لكن في المقابل لا أقبل بأن يتوقف هذا البحر الزخار من الأدب الفارسي أو يطرأ عليه الركود ويتوقف عن المدّ والجزر بعدما عرفه من زمن البيهقي والشاهنامه إلى ما كتب في العصر الحاضر عند فروزانفر وآل أحمد؛ كلّ ذلك بحجة الحرص على أصالة الفارسية وتحت وطأة رهاب العربية.

الهوامش

(١) لكن لابد من الإشارة إلى كتابين قليلي الحجم كبيري المحتوى والمضمون، هما: بيام من به فرهنكستان (رسالتي إلى مجمع اللغة الفارسية) للمرحوم محمد علي فروغي، كتبه سنة

١٣١٥ش/١٩٣٦م. وطبع ثانيةً عام ١٣٥٤ش/١٩٧٥م، طهران، دار بيام (للنشر). والعمل الثاني هو: دو مقاله بيرامون نشر فارسي، واژه سازي، لداريوش آشوري، طهران، دار آكاه، ١٣٥٧ش/١٩٧٨م، وفي المقالتين يعالج الكاتب بذكاء أزمة اللغة الفارسية واضطرابها في الماضي والحاضر. وفي هذا المجال لا أنسى الإشارة إلى الفصل الأخير من كتاب المرحوم الشهيد المطهري: الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام.

(٢) يستشهد الكاتب بقول الشاعر الإيراني، وترجمته: إنّ هذا الكلام لا هو بالشعر ولا هو بالنثر، مثله مثل قطعة القماش الصغيرة التي توضع على ظهر الدابة، فلا هي سرج ولا هي جلّ.

(٣) معجم معين هو معجم فارسي ـ فارسي، مؤلفه الدكتور محمد معين، يقع في ستة مجلدات ضخمة، يصل عدد صفحات بعضها إلى ١٤٧٥ صفحة (المعرّب).

معرفة الله في التراث العقلي الإسلامي
ـ البهائي أنموذجاً ـ

د. أحد فرامرز قراملكي
د. مصطفى زين (*)

في ضرورة معرفة الله وتمهيد البحث عنه

إحدى أهم المسائل في حياة الإنسان مسألة معرفة الله التي شغلت فكر المتكلّمين والفلاسفة على طول الزمن، ومن دسائس الماديين والملحدين القول بأنّ البحث عمّا وراء المادة بحثٌ لا صلة له بالحياة، وليس من الموضوعات التي تقع في إطار الحياة التي يحياها الإنسان في مراحل عمره المختلفة، فالحديث عنه وعن موجودات عليا مجردة عن المادة وأحكامها، كالملائكة والعقول والنفوس، وفوقها مبدعها ومبدع جميع العوالم، مادّيها ومجردها، لا ينفع في الحياة ولو أثبت بألف دليل، فصرف الوقت على هذه المباحث يعوق الشاب عن القيام بوظائفه اللازمة.

وفي مقابلهم أناس ذوو بصيرة وعلم عرفوا أنّ للدين دوراً قوياً وتأثيراً عظيماً في تكامل العلوم، كما أنه ضمان للأخلاق، وخير دعامة لها، بل ضمان لتنفيذ القوانين الصالحة، والحصن الحصين في متقلّبات الأحوال. من جهة أخرى بناء على قاعدة «دفع الضرر المحتمل» هناك عامل روحي يحفّزنا نحو البحث عن هذه الأمور الخارجة عن إطار المادة والماديات، وهو أنّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الذين فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه، وراحوا ضحية رقيّه، توالوا على

(*) أما الدكتور قراملكي فهو من أبرز من كتب في علم الكلام الجديد، وهو أستاذ جامعي، ومسؤول قسم الأبحاث والدراسات ومدير قسم الأخلاق الإلهية بجامعة طهران. وأمّا الدكتور مصطفى زين فهو أستاذ بجامعة طهران.

مدى القرون والأعصار ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحةً من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذاك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي تورثه مقالة هؤلاء. وهذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه؛ فأوجبوه دفعاً لذاك الضرر المحتمل أو المظنون. كما أن العقل يستقل بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقّق الشكر إلا بمعرفته.

إذن، بدلالة الأوجه الثلاثة: دور الدين في الحياة، دفع الضرر المحتمل، وشكر المنعم، تبين الضرورة في بحث معرفة الله وكيفية حصولها. فيكون لها دور أساسي في مسألة التكليف؛ لأن التكليف متوقف على معرفة المكلّف، وبعبارة أخرى: إن القيام بالتكليف منوط بمعرفة الله على حسب الوسع والطاقة البشرية. والدال على أهمية هذا الأمر أنّ بحث معرفة الله التُفت إليه من قديم الأيام، ويمكن الإشارة إلى بدايته بشكل منظم منذ العهد اليوناني القديم، وعلى رغم وجود مباحث مهمة في خصوص معرفة الله عند «كزنزفانوس» وأيضاً عند السفسطائيين ما قبل أرسطو، إلا أنهم يعتبرون أفلاطون بداية المباحث الإلهية في هذا المضمار. يقول أفلاطون: «من الغلط أن نتصور أن الصفات التي نعرفها يمكن أن نطلقها على مالك عالم الوجود»[1].

لقد كان أفلاطون رائداً، ليأتي بعده أفلوطين وديونوسيوس والكثير من العلماء الآخرين الذين اتخذوا هذا الطريق المشهور بالإلهيات السلبية المبنية على التنزيه، وبشكل عام اتخذ الفلاسفة طرقاً مختلفة لحلّ معضلة معرفتنا بالله تعالى، وأغلبها يمكن تضمينه في أربعة: ١ ـ عدم إمكان معرفة الله إطلاقاً. ٢ ـ المعرفة بالله عن طريق السلب والتنزيه، أو الإلهيات السلبية « .VIA Negative». ٣ ـ المعرفة بالله عن الطريق الإيجاب والتشبيه، أو الإلهيات الإيجابية « .VIA Positive». ٤ ـ الجمع بين التشبيه والتنزيه.

ما المراد بـ«معرفة الله» عند البهائي؟

جعل الشيخ البهائي «معرفة الله» من أسس كلامياته، وله في ذلك نظرات

إبداعية وراقية كانت إلى حدّ كبير باباً لحلّ معضلات صعبة؛ فمن الأساليب المميزة له، إقدامه على تحليل متعلّق المسألة ـ أي معرفة بالله ـ من حيث المفهوم، قبل بيانه وجوابه على المسألة عينها، وأخذ موقف أو رأي من إمكانيتها، فما هو المراد من معرفة الله إذا كنّا مكلّفين عقلياً بها؟

هنا نجد الشيخ في كتابه «الأربعون» يشير إلى أن المراد من معرفة الله تعالى الاطلاع على نعوته وصفاته الجلالية بقدر الطاقة البشرية[٢]، في هذه الجملة نقطتان مهمتان:

الأولى: قوله بالتفصيل في مسألة إمكانية المعرفة بالله، إنّ حقيقة الذات الإلهية غير قابلة للمعرفة، أما صفات الله فمعرفتها ممكنة بحسب الطاقة البشرية. وهذا الكلام موجود في آثار السابقين، وقد بحثه الملا صدرا في كتابه المظاهر الإلهية. يضيف الشيخ البهائي بقوله: «وأمّا الاطلاع على حقيقة الذات المقدسة، فمما لا مطمع فيه للملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين فضلاً عن غيرهم، وكفى في ذلك قول سيد البشر: «ما عرفناك حقّ معرفتك»، وفي الحديث: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وأن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم» فلا تلتفت إلى من يزعم أنه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدسة بل أحث التراب في فيه، فقد ضلّ وغوى وكذب وافترى، فإنّ الأمر أرفع وأظهر من أن يتلوث بخواطر البشر، وكلّما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، وأقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغ من التدقيق»[٣].

الثانية: في بيان الشيخ البهائي إشارة إلى إمكانية معرفة أوصاف الباري تعالى على قدر الطاقة البشرية، وهذا الكلام موضع تأمل من زاوية علم المعرفة؛ فما هو مراده من قدر الطاقة البشرية؟ هل استعماله لهذا المفهوم بالمعنى نفسه الذي استعمله الحكماء في تعريف الفلسفة؟ هل المراد منه المحدودية الكمية أو الكيفية أو معنى آخر؟ يلزمنا هنا التنبّه إلى أنّ البعد عن التشبيه والمقايسة هو أساس معرفة صفات الله؛ لأن الإنسان الساكن بين جدران الزمان والمكان اعتاد أن يتعرّف على الأشياء مقيدةً بالزمان والمكان، موصوفةً بالتحيز والتجسّم، متسمة بالكيف والكم، إلى

غير ذلك من لوازم المادة ومواصفات الجسماني، ويحضرنا هنا قول العلامة الطباطبائي: «إن مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض، عوّده على تمثيل كل ما يتعقّله بصورة الأمر الحسي حتى فيما لا طريق للحس والخيال إلى حقيقته كالكليات والحقائق المنزهة عن المادة. ويؤيده في ذلك أن الإنسان إنما يصل إلى المعقولات والكليات من طريق الإحساس والتخيل فهو أنيس الحس»[٤].

لذلك قضت العادة الملازمة للإنسان ـ أعني أُنسه بالمادة، واعتياده على معرفة كل شيء في الإطار المادي ـ أن يصور لربّه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسية، وقلّما يتفق أن يتوجه الإنسان إلى ساحة العزة والكبرياء، ونفسه خالية من هذه المحاكاة، وهذه هي عقيدة «التشبيه» وأتباعها يسمّون بالمشبهة، وهذا ما خالفه بشكل كامل الحكماء الإلهيون.

وقد وصف الشهرستاني حال الانقسام على ذلك الأساس السابق؛ حيث افترق الإلهيون إلى مشبّهة تشبه ربها بإنسان له لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء حقيقية من يد ورجل ورأس وعينين.. يجوز عليه الانتقال والمصافحة[٥]؛ فهؤلاء تورّطوا في مغبّة التجسيم ومهلكة التشبيه، لكن نجد في مقابلهم طائفة أخرى تحرّزت عن وصمة التشبيه وعار التجسيم؛ فوقعت في أسر التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله، قائلةً بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام، وليس إلى معرفته من سبيل إلا بقراءة ما ورد في الكتاب والسنّة، وهم من ينقل عنهم الشهرستاني: «إن النجاة كلّ النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش ومن دون جدل وتفتيش؛ فهذا «مالك» عندما سئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ﴾، قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٦].

لكن هناك طائفة ثالثة ترى أن من الممكن التعرف على صفاته سبحانه عن طريق التدبر وترتيب الأقيسة المنطقية وتنظيم الحجج العقلية، في ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر، بشرط أن يكون الباحث محايداً،

منحازاً عن أيّ رأي مسبق، وأن يكون في بحثه ونقاشه مخلصاً للحق غير مبتغ إلا إياه، وحجتهم في ذلك أن الله سبحانه ما نصّ على أسمائه وصفاته في كتابه وسنّة نبيه إلا لكي يتدبر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن والمستطاع، مجتنباً إفراط المشبهة وتفريط المعطلة؛ فهذا أمر يدعو إليه العقل والكتاب والسنّة الصحيحة، كما تحدّث عن ذلك الإمام عليعليه السلام(٧).

منهج معرفة الصفات الإلهية

وبرجوعنا لرأي الشيخ البهائي، نراه يصف الإنسان مرآةً لأوصاف الله تعالى، ويفسّر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» على هذا النسق، مقارباً هنا لرأي الشيخ الصدوق في «توحيده»، بأنه لا يُدرك ذاته ولا صفاته الذاتية لأنّها عينها. وهذا ما نطق به كثير من أحاديث الكتاب من أنه تعالى لا يوصف ولا يدرك بعقل ولا بوهم، فالمدرك منه بحسب العقل والتصور هو العناوين الصادقة عليه ذاتاً أو صفةً، كالشيء والموجود والإله والعالم والحي والقادر إلى غير ذلك من أسمائه تعالى، كما تبين في مواضع من الكتاب وأمر العباد بأن يدعوه بها(٨).

ويمكن تلخيص عقيدة البهائي في ذلك بأن الأوصاف التي نشاهدها في أنفسنا غالباً ما تكون طرفي النقيض، العلم وفقدانه الجهل، والطرف الأشرف لهذين النقيضين نعتبره كمالاً لنا، والشخص الذي يتمتع به نذكره بالخير، ونفس هذا الأمر نجريه في خصوص الله جلّ وعلا. واللازمة المنطقية لكلام الشيخ هي أن أوصاف الباري تعالى ندركها في مرآة أنفسنا، فما نراه كمالاً لنا، ننسبه أيضاً لله تعالى؛ فإذاً إدراكاتنا ما هي إلا أوهام وصور نخلقها؛ وإلى هذا النمط يشير البهائي إلى حديث الإمام الباقرعليه السلام: «وهل سمي عالماً قادراً إلا أنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين؟! فكل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن لله تعالى زبانيتين كما لها»، فإنّها تتصور أن عدمها نقص لمن لا يكونان له، وعلى هذا الكلام عبقة نبوية تعطر مشام أرواح أرباب القلوب كما لا يخفى(٩).

وهنا يؤكّد الشيخ ـ بناءً على تمثيل المعصوم ـ على الدور الفعال للإنسان في معرفة الأوصاف، لكنّ هذا التأكيد ليس بمعنى أن الأوصاف موهومة ومخترعة من قبل الإنسان، بل هو قريب من الدور الفعال الذي يعطيه «كانط» للذهن البشري لقابلية فهم عالم الوجود. ويبرر وجهة نظر الشيخ أعلاه، أن الإنسان مكلف بمعرفة الصفات، ومن المؤكد أن التكليف بما لا يطاق قبيح، وعليه فيكون التكليف في حدّ طاقته.

ويرسم الشيخ البهائي تحقق معرفة الأوصاف في مرحلتين:

الأولى: التأمل والنظر في نفسه ومعرفة الأوصاف التي يأنس بها ويألفها.

الثانية: سلب جوانب النقص المنبثقة من كون الإنسان محدوداً، وعلى سبيل المثال: الفرد يدرك علمه وأنه عالم، والعالمة للإنسان بسبب أنها من أوصاف الإنسان ناقصة، فإذا سلب جوانب النقص منها، أي يصبح العالم الحقيقي وغير القابل للزوال واللامحدود، يمكن عندئذ وصف الباري تعالى بها؛ وهذا المحصول هو تركيب منطقي من التشبيه والتنزيه، وعليه فسرّ معرفة الله هو معرفة النفس.

وهنا يمكن أن يُسأل: هل أوصاف الله تعالى هي فقط الأوصاف التي يتحلّى بها الإنسان على نحو ناقص؟ ويجيب الشيخ بأن معرفة الصفات على قدر الطاقة البشرية موافقاً الصدوق، وأن الإنسان ليس مكلّفاً إلا بمعرفة صفات يتمتع بها فعلياً. ويفصّل أكثر: «إن التكليف إنما يتوقف على معرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقة، وإنّما كلفوا أن يعرفوه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها فيهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم، ولما كان الإنسان واجباً بغيره عالماً قادراً مريداً حيّاً متكلماً سميعاً بصيراً، كلّف بأن يعتقد تلك الصفات في حقه تعالى، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان بأن يعتقد أن الله تعالى واجب لذاته، لا بغيره، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، وهكذا سائر الصفات، ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد فيه مثالها ومناسبها بوجه، ولو كلف له لما أمكن تعقله بالحقيقة وهذا أحد معاني قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[١٠].

وهنا نجد أن الشيخ قد أوقف الصفات، وقد أشار إلى ذلك في تفسيره ـ العروة

الوثقى ـ ولم يقصد إلى صفات مخترعة، بل نعرفه بصفاته التي وصف بها ذاته، على حسب الوسع والقدرة ولا نضيف إليها، موافقاً للشيخ المفيد في المقالات[١١]، لكن البهائي لا يجعل العقل والفكر منتهى الأمل والسبل، بل يشجع على المشاهدة بعيون القلب والتعرض لنفحات الجود؛ حيث إن أهل الأفكار إذا بلغوا فيه الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمم، فإن الآمر أجلّ وأعظم من أن يقف فيه الفكر فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن، وللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذاً ينبغي للعاقل أن يتعرّض لنفحات الجود ولا يبغي ما سواها في تقييد نظره وكسبه[١٢].

مراتب المعرفة بالله تعالى

وفي تحليل آخر، يرى وجود منشئ آخر لمعرفة البشر بالله عبر معرفة آثاره، ويقرّر عن المحقق الدواني مفهوم المعرفة في هذا المقام وهو أن المعرفة العلم بالشيء من قبل آثاره، وكأنه مأخوذ من العرف بمعنى الرائحة كما يقال: استشممت به المعنى[١٣]، وقد سعى الشيخ البهائي عن طريق التحليل المفهومي لكلمة المعرفة هنا، تبيين الأساس الميتافيزيقي له، ففي اللغة العربية مرادفات كثيرة للفظ «المعرفة» كالعلم، والإدراك، وقد حدث لغط كثير في التدقيق المفهومي لها؛ أما اللفظان الأكثر رواجاً فهما العلم والمعرفة، وهذان اللفظان يترادفان أحياناً ويكونان قسيمين حيناً آخر؛ فابن سينا يعتبر أن إدراك الجزئيات معرفة، وإدراك الكليات علم[١٤]،أما الطوسي ـ علاوة على ذلك ـ فيقول: «قد ينسبان (المعرفة والعلم) إلى الإدراك المسبوق بالعدم وإلى الأخير من الإدراكين لشيء واحد، يتخلّل بينهما عدم، وإلى المجرد عن هذين الاعتبارين؛ ولذلك لا يوصف الإله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم[١٥]. وهنا يصرّ الشيخ البهائي على هذا التمايز والتحليل المفهومي للمعرفة على أساس كلام الطوسي المنقول في حواشي «مير سيد شريف الجرجاني» على «شرح مطالع الأنوار»[١٦].

ونحاول هنا مقارنة رأي الشيخ البهائي برأي تلميذه الملا صدرا (١٠٥٠هـ) في كتابه المظاهر الإلهية، وهو من أهم كتبه؛ فمعرفة الربّ على ثلاث مراتب: ١ ـ معرفة

الذات الإلهية. ٢ ـ معرفة الصفات الربانية. ٣ ـ معرفة الأفعال الصمدانية؛ وهي أضيقها مجالاً وأرفعها منالاً، وأبعدها عن الفكر والذكر، إذ حقيقة الوجود ـ جلّ مجده ـ هوية بسيطة وغير متناهية الشدّة في النورية والوجود، وحقيقته عين التشخّص والتعين، لا مفهوم له ولا مثل ولا مشابه ولا ضد، ولا حدّ له ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، ولا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه، بل هو الشاهد على الكل ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣) وهو القائم على كل نفس بما كسبت ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٨) ﴿وعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١)، وليس للعقل سبيل إلى إدراك ذاته، ولهذا ورد النهي عن الفكر في ذات الله تعالى؛ لقوله ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكّروا في ذاته»، ولقول أمير المؤمنين عليه السلام: «من تفكر في ذات الله ألحد، ومن تفكّر في صفاته أرشد»؛ ولذا لا يشتمل القرآن من معرفة الذات ـ في الأغلب ـ إلا على تقديسات محضة وتنزيهات صرفة، كقوله تعالى ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ (البقرة: ٢٥٥، والقصص: ٧٠)، وكقوله تعالى: ﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات: ١٨٠)، وكقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ﴾ وكقوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾.

ومن خلال مطالعتنا لآثار الشيخ البهائي، نجده يبتّ بشكل قاطع باستحالة معرفة الذات الإلهية، وقد صرحّ بذلك كما مرّ، وقال أيضاً: «إن ذاته تعالى من حيث هي، غير معقول للبشر»[١٧]، أمّا معرفة الصفات فالمجال للفكر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنّها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلا أنّها في الأوّل ـ تعالى ـ مصداقها ذاته بذاته، وفي غيره ليس كذلك. ولهذا اشتمل القرآن على تفاصيلها في كثير من الآيات، كما قوله تعالى: ﴿وهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، وقوله ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾، وفي معرفة الصفات أيضاً غموض شديد؛ لأنّه لا يمكن معرفة بعض الصفات، كالكلام ـ إلا لأهل البصائر الثاقبة ـ وكالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والمماكرة وغير ذلك، مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم[١٨].

ويطابق الآنف رأيَ الشيخ البهائي من خلال تعرّضه لإمكانية معرفة الصفات

في أكثر من مكان بأن الأوصاف الست التي نصفه بها جلّ وعلا هي على قدر عقولنا القاصرة وأوهامنا الحاضرة، ومجرى عاداتنا من وصف من نمجده بما هو عندنا وفي معتقدنا كمال أعني أشرف طرفي النقيض لدينا[١٩]، فهو بحر يتسع أطرافه ولكل أن يخوض فيه ويسبح في غمرته بقدر قوة سباحته، لكن لا ينال بالاستقصاء؛ لأنّها مرتبطة بالصفات، كالصفات بالذات.، وليس في الوجود إلاّ ذاته وصفاته وأفعاله التي هي صور أسمائه ومظاهر صفاته. فما كان من صفاته جلياً في عالم الشهود، فالقرآن مشتمل عليها تصريحاً وتفصيلاً، وما كان خفياً فالقرآن مشتمل عليها تلويحاً وإجمالاً[٢٠].

ويوجد للشيخ البهائي تقرير للدرج والمراتب المتفاوتة لمعرفة الله تعالى في كتابيه: مفتاح الفلاح والأربعون: «إن تلك المعرفة التي يمكن أن يصل إليها أفهام البشر لها مراتب متخالفة ودرج متفاوتة»[٢١]، ويوافق كلام المحقق الطوسي في مراتب المعرفة، مفصّلاً: «إن مراتب ذلك متخالفة كمراتب معرفة النار، مثلاً فإن أدناها معرفة من سمع أن في الوجود شيئاً يظهر أثره في شيء يجاذبه وإن أخذ منه شيئاً لم ينقص ويسمى ذلك الموجود ناراً، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة المقلدين الذين صدّقوا بالدين من غير وقوف على الحجة. وأعلى منها مرتبة من وصل إليه دخان النار وعلم أن لابد له من مؤثر؛ فحكم بذات لها أثر هو الدخان، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل النظر والاستدلال الذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع تعالى. وأعلى منها مرتبة من أحسّ بحرارة النار لسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الأثر، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله سبحانه وتعالى معرفة المؤمنين الخلّص الذين أطمأنت قلوبهم بالله وتيقنوا أنّ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّماوات وَالأَرْضِ﴾ كما وصف به نفسه. أعلى منها مرتبة من احترق بالنار بكليته وتلاشى فيها بجملته، ونظير هذه المرتبة في معرفة الله تعالى معرفة أهل الشهود والفناء في الله، وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى، رزقنا الله تعالى الوصول إليها والوقوف عليها بمنّه وكرمه».

نتيجة البحث

والخلاصة التي يمكننا استنتاجها، أن للشيخ البهائي رأياً في وجوب معرفة الله عقلاً وشرعاً، والتكليف يكون بمعرفة الصفات الإلهية على قدر الإمكان، وبما يتناسب مع عقل الإنسان، ونحن لم نكلّف بمعرفة الذات؛ لأنّها مستحيلة أصلاً، كما أن للمعرفة مراتب تختلف باختلاف الأدوات والطرق.

الهوامش

(١) أفلاطون، رسالة اينيوميس: ٣١٢؛ وانظر له أيضاً: رسالة تيمائوسف ٢٨: ٣ ـ ٥.
(٢) البهائي، الأربعون: ٢٠، ح٢.
(٣) المصدر نفسه: ٢١.
(٤) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ١٠: ٢٧٣.
(٥) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٠٤.
(٦) المصدر نفسه: ٩٣.
(٧) نهج البلاغة، الخطبة: ٢٩.
(٨) الشيخ الصدوق، التوحيد: ٢٨٧.
(٩) البهائي، الكشكول ٢: ٣٠١.
(١٠) الأربعون: ٢٠، ح٢.
(١١) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ١٥٧.
(١٢) البهائي، الكشكول ٢: ٣٦٦.
(١٣) المصدر نفسه: ٢٤.
(١٤) ابن سينا، الشفاء، المنطق: ٥٨.
(١٥) الطوسي، شرح الإشارات ١: ٢٥.
(١٦) البهائي، الكشكول ٢: ٢٣ ـ ٢٤.
(١٧) البهائي، العروة الوثقى: ٢٧.
(١٨) صدر الدين الشيرازي، المظاهر الإلهية: ١٥.
(١٩) الكشكول ٢: ٣٠١.
(٢٠) صدر المتألهين، المظاهر الإلهية: ١٨.
(٢١) البهائي، الأربعون: ٢١.

القبلة الأولى بين الكعبة وبيت المقدس

دراسة قرآنية حديثية تاريخية

د. منصور بهلوان (*)

المقدمة

عرّف الله الكعبة في القرآن بالقول: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْت وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وجعلها مكاناً آمناً لهم، ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً﴾ (البقرة: ١٢٥)، وصارت محلاً لقيام عباده ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ﴾ (المائدة: ٩٧)، وموضعاً لتعبد إبراهيم ﴿وَإِذْ بَوَّأْنا لِإِبْراهِيمَ مَكانَ الْبَيْت أَنْ لا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً﴾ (الحج: ٢٦)، فأقام إبراهيم وإسماعيل أُسسَها ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْراهِيمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَيْت وَإِسْماعِيلُ﴾ (البقرة: ١٢٧)، وأمر سبحانه بأن تقام الصلاة خلف مقام إبراهيم ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة: ١٢٥)، وقال سبحانه: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾، وقد سمّى من أعرض عن دين خليله سفيهاً وقال: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّة إِبْراهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نفسه﴾ (الحج: ٧٨)، فهذه الآيات وعشرات غيرها، تدلّ على عظمة شأن الكعبة والمسجد الحرام عند الرسول ﷺ والمسلمين.

وتؤكّد الأحاديث أيضاً مكانة الكعبة الرفيعة، وتشير إلى أنّها كانت قبلةً لإبراهيم الخليل والأنبياء العظام، كما أخرج أبو داود وابن جرير عن أبي العالية في قوله: ﴿وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾، يقول: يكتمون صفة محمّد وأمر القبلة[1]. وجاء أيضاً في تفسير آية: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (البقرة: ١٤٤): كان موسى يصلّي إلى الصخرة نحو الكعبة وهي قبلة الأنبياء كلّهم[2].

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران.

ونستطيع أن نستنتج ـ على سبيل الإجمال ـ مما ذكرناه من الآيات والروايات أنّ النبي الأكرم كبقيّة الأنبياء كان يقيم صلاته باتجاه الكعبة، لا إلى سواها.

اختلاف المفسرين في القبلة الأولى

لم يتفق المفسّرون على أن بيت المقدس كان قبلة المسلمين الأولى، فقد اختلفت آراؤهم؛ فمنهم من قال: كانت الكعبة قبلةً للرسولﷺ والمسلمين في مكّة منذ بداية الدعوة، وقد نقلت في المدينة إلى بيت المقدس لفترة من الزمن ثم أعيدت إلى سابق عهدها، ومنهم من يعتقد أنّ بيت المقدس كان قبلة المسلمين في مكّة ولكنهﷺ كان يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس. ومنهم من قال: إن بيت المقدس كان القبلة في مكّة والمدينة إلى أن أمر الله بتغيير القبلة[٣]. وهذه الآراء الثلاثة حصيلة ما قاله الطبرسي في تفسيره[٤].

وقال القرطبي: «واختلفوا حين فرضت عليه الصلاة أولاً بمكّة، هل كانت إلى بيت المقدس أو إلى مكّة، على قولين؛ فقالت طائفة: إلى بيت المقدس وبالمدينة سبعة عشر شهراً، ثمّ صرفه الله تعالى إلى الكعبة، قاله ابن عباس. وقال آخرون: أوّل ما افترضت الصلاة عليه إلى الكعبة، ولم يزل يصلّي إليها طول مقامه بمكّة على ما كانت عليه صلاة إبراهيم وإسماعيل؛ فلمّا قدم المدينة صلّى إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، على الخلاف، ثم صرفه الله إلى الكعبة. قال أبو عمر: وهذا أصحّ القولين عندي[٥]. والاختلاف في صلاة النبي إلى الكعبة أو إلى المقدس في مكّة منقول أيضاً في تفاسيرنا الأُخرى[٦].

نظرية الكعبة هي القبلة الأولى

من وجهة نظرنا، هناك شواهد قرآنية وروائية وتاريخية تدلّ على أن الكعبة كانت القبلة الأولى للمسلمين، وهذه الشواهد هي:

١ـ الأدلة القرآنية

أ ـ ﴿وَما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْها إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى

عَقِبَيْهِ﴾[٧] فهذه الآية نزلت بعد تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ثانياً، وقال بعض اليهود لماذا وقع التحويل؟ ويتضح من خلال (التي كنت عليها) أنهﷺ كان يصلي إلى الكعبة منذ البداية وبعد هذه الفترة القصيرة (ستة عشر شهراً) جعلها الله قبلة كما كانت.

لكنا نرى بعض المفسّرين، فسّر الآية بطريقة خاصة لتكون مؤيدةً لمدّعاهم؛ فمنهم من قال: المراد بالقبلة، تحويل القبلة وحذف المضاف إيجازاً، وتقدير الآية: وما جعلنا تحويل القبلة التي كنت عليها، فبهذا يكون بيت المقدس، القبلة التي كان عليها الرسولﷺ لا الكعبة. وقد ادعى بعضهم أن «كان» في الآية زائدة ومغزى الآية هو: وما جعلنا القبلة التي أنت عليها، واحتجوا بآية ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)؛ فهي تعني: أنتم خير أمّة أخرجت للناس[٨]؛ وبهذا لا تشير الآية إلى القبلة الأولى. وقال أبو الفتوح الرازي: إنّ تفسير الآية بدون اللجوء إلى القول بحذف المضاف وزيادة كان ممكن وهو أقرب للصواب؛ إذ إن بعض الأحاديث المتضافرة التي تذكر أنّ الرسولﷺ كان يقيم صلاته في مكة باتجاه بيت الله الحرام تساند مدّعانا، والمراد من القبلة التي كان الرسول عليها هي الكعبة في مكة[٩]. ويقول الفخر الرازي: هذا الكلام بيان للحكمة في جعل القبلة؛ وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي بمكة إلى الكعبة ثم أمر بالصلاة إلى بيت المقدس بعد الهجرة تأليفاً لليهود، ثم حوّل إلى الكعبة[١٠]. كما يقول الكاشاني: «التي» ليست بصفة القبلة، بل هي المفعول الثاني لـ «جعل» يعني وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها، وهي الكعبة؛ لأنه كان يصلي إليها بمكة، ثم لمّا هاجر أمر بالصلاة إلى صخرة بيت المقدس تأليفاً لليهود[١١].

ب ـ ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾: حيث يقول الطبرسي: أي فليوجّهوا عبادتهم إلى ربّ هذه الكعبة[١٢]. وذلك أنها مما نزل بمكة، ووصفت المعبود بأنه ربّ البيت، هو قريب من المسلمين ومشاهد لهم، فإن الإشارة وقعت بلفظة هذه الدالة على قرب المشار إليه، والبلاغة حينئذ تستدعي أن تكون القبلة هذا البيت؛ للمنافرة البيّنة بين أن يكون الوصف بهذا البيت والاستقبال ببيت المقدس أو الصخرة!

٢ـ الأدلة الروائية

أ ـ تشير بعض الروايات إلى أنّ الكعبة كانت أولى القبلتين، كما جاء عن ابن جريج أنه قال: «صلّى رسول الله أول ما صلى إلى الكعبة، ، ثم صرف إلى بيت المقدس فصلّت الأنصار نحو بيت المقدس قبل قدومه ثلاث حجج، وصلّى بعد قومه ستة عشر شهراً، ثم ولاّه الله جل ثناؤه إلى الكعبة»[١٣] . فالرواية تصرّح بوضوح أن الكعبة هي القبلة الأولى للمسلمين، وأن النبي والمسلمين صلّوا إلى الكعبة عدّة سنين.

ب ـ إنّ عدد الروايات التي تبيّن اتجاه قبلة المسلمين في مكّة لا يسعفنا، لكن توجد روايات تحدّد زمن بداية ونهاية الصلاة نحو بيت المقدس، فإن كان بيت المقدس القبلة الأولى، فلماذا وقع التأكيد على بداية الشروع بالتوجّه إليه في المدينة؟!

ومن هذه الروايات خبر سعيد بن عبدالعزيز: «أن النبيصلى الله عليه وآله صلّى نحو بيت المقدس من شهر ربيع الأول إلى جمادى الآخرة»[١٤]. وقالوا في التفاسير الأثرية: لمّا هاجر رسول الله إلى المدينة، أمره الله أن تكون القبلة بيت المقدس وأن يستقبل هو والمسلمون بيت المقدس في صلاتهم، واستمروا على ذلك ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً[١٥].

ج ـ جاء في بعض الروايات، أنّ الحكمة من تعيين بيت المقدس قبلةً للمسلمين هي استمالة قلوب اليهود للإسلام، وكما نعلم فإن المدينة كانت محلاً لإقامتهم، وبالتالي فإن تغيير القبلة نحو بيت المقدس كان في المدينة لا في مكّة، وهذا ما نستشفّه من خبر أبي العالية: أن نبي اللهصلى الله عليه وآله خيّر أن يوجه وجهه حيث شاء، فاختار بيت المقدس، لكي يتألف أهل الكتاب، فكانت قبلته ستة عشر شهراً، وهو في ذلك يقلّب وجهه في السماء، ثم وجّهه الله إلى البيت الحرام[١٦]. ونقل عن عكرمة والحسن البصري أنّهما قالا: أوّل ما نسخ من القرآن القبلة؛ وذلك أن النبيصلى الله عليه وآله كان يستقبل صخرة بيت المقدس ـ وهي قبلة اليهود ـ فاستقبلها النبي سبعة عشر شهراً ليؤمنوا به و يتبعوه ويدعو بذلك الأميّين من العرب، فقال الله عز وجل: ﴿**وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ**﴾[١٧]. وأيضاً نقل عن ابن عباس: «أن رسول اللهصلى الله عليه وآله لما هاجر إلى المدينة وكان أكثر أهلها اليهود، أمره الله عَزَّ وجَلَّ أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها رسول اللهصلى الله عليه وآله ستة عشر شهراً، فكان رسول الله يحبّ قبلة إبراهيم فكان يدعو، وينظر

إلى السماء، فأنزل الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ﴾»[١٨]. وأيضاً نقل عنه: أن النبيﷺ لما قدم المدينة أراد أن يستألف اليهود فتوجّه إلى قبلتهم ليكون ذلك أدعى لهم، فلمّا تبيّن عنادهم وأيس منهم أحبّ أن يحوّل إلى الكعبة، فأخذ ينظر إلى السماء وكانت محبته إلى الكعبة لأنّها قبلة إبراهيم[١٩].

وبغضّ النظر عن غرض تعيين بيت المقدس قبلة ـ لتأليف القلوب كان أم لغيره ـ وبغضّ النظر عن أنّ آيات تغيير القبلة لبيت الله الحرام لم تنسخ أيّ آية، فإن الروايات تشير إلى أن البارئ سبحانه أمر بتغيير القبلة نحو بيت المقدس في المدينة، ولم يكن بيت المقدس قبلةً في مكة لعدم وجود اليهود فيها.

٣ـ الأدلة التاريخية

ذكرت الكتب التاريخية أن الرسولﷺ كان يأتي إلى الكعبة وأطرافها مع أصحابه ليصلّي هناك تجاهها؛ مما يدلّ على أنها هي القبلة الأولى. وسنذكر هنا باقةً من هذه النصوص:

أ ـ خبر عفيف الكندي أنه قال: كنت امرءاً تاجراً فقدمت أيام الحج، فأتيت العباس فبينا نحن عنده إذ خرج رجل يصلي، فقام تجاه الكعبة، ثم خرجت امرأة فقامت معه تصلّي، وخرج غلام فقام يصلي معه. فقلت: يا عباس! ما هذا الدين؟ إن هذا الدين ما أدري ما هو؟ قال: هذا محمّد بن عبدالله يزعم أن الله أرسله به، وأنّ كنوز كسرى وقيصر ستفتح عليه، وهذه امرأته خديجة بنت خويلد، وهذا الغلام ابن عمّه علي بن أبي طالب آمن به. قال العفيف: فليتني كنت آمنت يومئذ فكنت أكون رابعاً[٢٠].

ب ـ ونقل ابن سعد عن عفيف الكندي الرواية التي يذكر فيها أن النبيﷺ صلّى نحو الكعبة حيث قال فيها: ثم استقبل الكعبة قائماً[٢١].

ج ـ والنسائي أيضاً أورد هذه الرواية عن عفيف الكندي بألفاظ أُخرى إذ قال: فرمى ببصره إلى السماء ثم قام مستقبل الكعبة[٢٢].

د ـ أما ابن أبي الحديد، فذكر صلاة النبي نحو الكعبة كالتالي: ثم أقبل حتّى دنا من الكعبة فصفّ قدميه يصلّي فخرج على أثره، حتى كان وجهه صفيحة يمانية

فقام عن يمينه، فجاءت امرأة متلفقة في ثيابها فقامت خلفه[٢٣].

هـ ـ وقد ذكر ذلك أيضاً ابن كثير الدمشقي فقال: إذ خرج رجل من خباء فقام يصلّي تجاه الكعبة[٢٤].

و ـ ويذكر أبو عثمان الجاحظ ذلك أيضاً، لكن عن عبد الله بن مسعود لا عن عفيف الكندي؛ ويقول: ثم استقبل الحجر فقام ورفع يديه وكبّر[٢٥].

فهذه الروايات التاريخية تدلّ بوضوح على أن القبلة الأولى كانت الكعبة.

غار حراء، وتأكيد الكعبة قبلة أولى

إنّ طبيعة غار حراء وحجمه واتجاهه من الأمور التي تؤيد ما نريد إثباته في هذا الصدد، فمن ذهب إلى الغار الواقع شرق الكعبة [٢٦] وشاهد عن كثب ولاحظ كم هو صغير، يدرك تماماً أن الواقف فيه لا يستطيع أن يصلي إلاّ باتجاه الكعبة، أما أن يستدير نحو اليمين ليصير باتجاه بيت المقدس فعندها يستحيل عليه الركوع والسجود، وهذا يدلّ على أن النبي عندما كان يصلّي ويتهجد في الغار كان يتوجّه نحو الكعبة.

مقولة صلاة النبي تجاه الكعبة وبيت المقدس معاً، قراءة نقدية

قال بعض المفسّرين: إن النبي ﷺ في مدّة إقامته بمكّة كان يصلّي في المسجد الحرام بحيث إنّ بيت المقدس كان يكون محاذياً للكعبة؛ وبعبارة أُخرى يصلي بمكّة إلى بيت المقدس إلاّ أنه كان يجعل الكعبة بينه وبينها ولا يصلي في غير المكان الذي يمكن فيه هذا[٢٧].

لكنّ هذا القول ليس صحيحاً؛ إذ من المسلّم أن النبي الأكرم مدّة استقراره في مكة كان يقيم في أمكنة مختلفة من غار حراء وشعب أبي طالب والطائف، وليس ممكناً أن يصلّي هناك تجاه الكعبة وبيت المقدس معاً. وعدم إمكان ذلك جارٍ في مواضع من المسجد الحرام نفسه، لأنّه لو صلّى أحدٌ في حجر إسماعيل أو الركن الشّامي مثلاً، لكان في صلاته مستدبراً لبيت المقدس، وليس هناك شاهد تاريخي يشهد أن النبي كان يصلي في نقطة واحدة من المسجد الحرام.

من جهة أُخرى، توجد روايات تدلّ على أن للكعبة قداسة عند أنبياء بني إسرائيل؛ حيث نقرأ في الرواية: وكان موسى عليه السلام يصلي إلى الصخرة نحو الكعبة، وهي قبلة الأنبياء كلهم[٢٨]؛ فلو أن موسى كان يراعي في صلاته اتجاه الكعبة، فكيف كان نبينا صلى الله عليه وآله لا يستقبلها في مكّة وقبلته بيت المقدس؟!

وتدلّ بعض الروايات أيضاً على أنّه لم يكن لصخرة بيت المقدس قدر عند المسلمين في الصدر الأوّل؛ حتّى أنّهم يأبون إقامة الصلاة في المسجد الأقصى إلى الكعبة والصخرة أمامهم، كما روي لما أراد عمر بن الخطاب أن يبني المسجد الأقصى استشار الناس: هل يجعله أمام الصخرة أم خلفها؟ فقال له كعب: يا أمير المؤمنين! ابنه خلف الصخرة. فقال: يا ابن اليهودية! خالطتك يهودية. بل أبنيه أمام الصخرة حتّى لا يستقبلها المصلون، فبناه حيثُ هو اليوم[٢٩].

لماذا اعتبر بيت المقدس القبلة الأولى للمسلمين؟

وهنا، قد يتساءل بعضٌ: لماذا شاع بين المسلمين خلاف ذلك؟ ونحن بدورنا سنجيب على هذا التساؤل عبر ذكر بعض الأسباب:

أ ـ اجتهد غير واحد من الملوك قبل الإسلام وبعده في تحويل المسلمين عن وجهتهم للكعبة إلى شيء غيرها[٣٠]. من ذلك مجيء أبرهة مع جيشه الجرار إلى مكّة لهدم الكعبة من أجل صرف وجوه العرب عنها. وقد قال سيد العرب عبدالمطلب في ذلك أبياتاً:

لاُهُمَّ أنّ المرء يمنع رَحله فامنع حِلالك

لا يغلبنّ صليبُهُم ومحالُهُم عدواً مِحالك

إن كنت تاركهم وقبلتنا فأمرٌ ما بدا لك[٣١]

وفي هذا دليل على أن العرب قبل الإسلام كانت تستقبل الكعبة في طقوسها، وأنّها قبلة لهم كما هي قبلة لنا، والأعداء بصليبهم أرادوا هدمها، والله خذلهم وجعل كيدهم في تضليل.

ومن ذلك بعد الإسلام وفي زمان معاوية، عندما كان حاكماً للشام وكانت

سلطته تضعف أحياناً على مكة، حيث من الطبيعي أن يميل إلى رفع شأن مدينة الشام في مقابل أرض الحجاز ومقدساتها، فنرى بعض الأحاديث الموضوعة التي تمدح بلاد الشام مثل: الشام كنانتي فإذا غضبت على قوم رميتهم منها بسهم![٣٢] وعن كعب الأحبار أنه قال: أهل الشام سيف من سيوف الله ينتقم الله بهم من العصاة[٣٣]. ولعلّ العصاة هنا هم الذين لا ينضوون تحت لواء معاوية. وقد نقل عنه أيضاً: الشام صفوة الله من بلاده، إليها يجتبي صفوته من عباده، فمن خرج من الشام إلى غيرها فبسخطه، ومن دخلها فبرحمته! طوبى للشام[٣٤].

ومن ذلك في زمن عبدالملك الذي بنى القبة على الصخرة وعظم شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف، ليكثر قصد الناس للبيت المقدس، فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير، وظهر من ذلك الوقت من تعظيم الصخرة ما لم يكن المسلمون يعرفونه[٣٥]. وقد يكون منها إعطاء مسحة من القداسة لبيت المقدس.

ب ـ حاول اليهود ـ وحتى الذين أسلموا منهم ـ وبحكم العاطفة التي تربطهم ببيت المقدس، أن يجعلوا له مكانة خاصّة بين المسلمين، وذلك من خلال دسّ بعض الروايات الإسرائيلية في طيّات كتب الحديث والتفسير. منها ما روي عن كعب الأحبار أنه قال: لا تقوم الساعة حتّى تزف البيت الحرام إلى بيت المقدس فينقادان إلى الجنّة وفيها أهلها والعرض أو الحساب ببيت المقدس[٣٦]. وعن خالد بن معدان أنه قال: لا تقوم الساعة حتّى تزف الكعبة إلى الصخرة زف العروس[٣٧]. وعن الزهري أنه قال: إذا كان يوم القيامة رفع الله الكعبة البيت الحرام إلى بيت المقدس فمرّ بقبر النبي بالمدينة فيقول: السلام عليك يا رسول الله[٣٨]. وقد تعرّض بعض الباحثين لهذا النوع من الروايات في بحوثهم[٣٩]. فقال مؤلف الموضوعات الكبرى: وقد أكثر الكذّابون من الوضع في فضائل الصخرة وفضائل بيت المقدس وقال: كلّ حديث في الصخرة فهو كذب مفترى، والقدم الذي فيها كذب موضوع مما عملته أيدي المزوّرين[٤٠].

وأئمتنا المعصومون خالفوهم في إسرائيلياتهم وتفضيل بيت المقدس على الكعبة، فقد جاء رجل إلى أبي جعفر ـ وهو في المسجد الحرام ـ وقال: إنّ كعب الأحبار كان يقول: إن الكعبة تسجد لبيت المقدس في كل غداة، فقال أبو جعفر: فما

تقول فيما قال كعب؟ فقال: صدق، القول ما قال كعب، فقال أبو جعفر: كذبت وكذب كعب الأحبار[٤١] معك وغضب، قال زرارة: ما رأيته استقبل أحداً بقول كذبت غيره، ثم قال: ما خلق الله عزَّ وجَلَّ بقعة في الأرض أحبّ إليه منها ـ ثم أومأ بيده نحو الكعبة ـ ولا أكرم على الله عز وجلّ منها، لها حرّم الله الأشهر الحرم في كتابه يوم خلق السماوات والأرض، ثلاثة متوالية للحج: شوال وذو القعدة وذو الحجة وشهر مفرد للعمرة وهو رجب[٤٢]. وسئل أبو عبد الله الصادقعليه السلام عن المساجد التي لها الفضل، فقال: المسجد الحرام ومسجد الرسول. قال الرجل: والمسجد الأقصى جعلت فداك؟ قال: ذاك في السماء إليه أسري رسول اللهصلى الله عليه وآله فقال: إن الناس يقولون: إنه بيت المقدس! فقال: مسجد الكوفة أفضل منه[٤٣].

ج ـ كان عدد المسلمين في مكّة قليلاً جداً، ولم يكن هناك مسجد أصلاً، وإن فرض الصلوات ركعتين وقع هناك قبل الهجرة بسنة أو سنتين في ليلة الإسراء إلى السماء[٤٤]، أما في المدينة فقد تشكّلت النواة الأولى للمسلمين قوة وعدداً، وتمَّ بناء أوّل مسجد للصلاة، وتمّ طرح مسألة القبلة والصلاة على ما هي عليه اليوم، فكانت وقتها القبلة هي بيت المقدس. ففي رواياتنا ما يدلّ على أن فرض الصلاة بهذه الهيئة إنما وقع في المدينة، كما روى الصدوق بإسناده عن سعيد بن المسيب أنه سأل علي بن الحسينعليه السلام فقال: متى فرضت الصلاة على المسلمين على ما هي اليوم عليه؟ فقال: «بالمدينة»[٤٥].

فذلك كلّه يسوغ إطلاق لفظ القبلة الأولى على بيت المقدس، رغم أن الكعبة كانت قبلها هي القبلة في مكة.

نتيجة البحث

يظهر لنا مما تقدّم اختلاف المسلمين في القبلة الأولى، فمنهم من قال بأنها الكعبة ومنهم من قال بأنها بيت المقدس، ولكن الشواهد القرآنية والروائية والتاريخية تدلّ على أن الكعبة كانت قبلة المسلمين منذ البداية، والقول الشائع بكونها بيت المقدس، لا يخلو من تسامح. ولا شكّ أن النبيصلى الله عليه وآله والمسلمين صلوا قبل بيت المقدس إلى الكعبة بسنين.

الهوامش

(١) راجع: السيوطي، الدر المنثور ١: ٣٠٤ ـ ٣٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥٥.

(٣) أنظر: نور الثقلين ١: ١٣٧.

(٤) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٢٨.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥٠.

(٦) أنظر: كنز الدقائق وبحر الغرائب ٢: ١٨٧؛ والكشّاف ١: ٢٢٠.

(٧) راجع: الطبري، جامع البيان ٢: ١٢، ١٣، ١٦.

(٨) مجمع البيان ١: ٢٢٥.

(٩) روح الجنان ١: ٣٥٣.

(١٠) مفاتيح الغيب ١٦: ١٠٣.

(١١) زبدة التفاسير ١: ٢٥٦.

(١٢) مجمع البيان ٥: ٥٤٦.

(١٣) جامع البيان ٢: ٥.

(١٤) الدر المنثور ١: ٣٤٥.

(١٥) جامع البيان ١: ٤٦٧.

(١٦) المصدر نفسه ٢: ٤.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه: ٢٠.

(١٩) وقد أسند القرطبي هذا القول إلى الطبري وقال: هو الذي قال: إنّ الرسول استمال اليهود طمعاً في إيمانهم (الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥٠) وأما التطرّق لصحّة هذا الادعاء المتطابق مع الإسرائيليات التي شاعت في تفاسيرنا فنتركه لمجال آخر. قال أبو شهبة: ولم يسلم تفسير ابن جرير ـ على جلالة مؤلّفه ـ من الروايات الواهية والمنكرة والضعيفة والإسرائيليات (الإسرائيليات والموضوعات: ١٢٣).

(٢٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ١: ٥٣٨.

(٢١) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٨: ١٧.

(٢٢) النسائي، الخصائص: ٢.

(٢٣) شرح نهج البلاغة ٣: ٢٦١.

(٢٤) البداية والنهاية ٣: ٢٥.

(٢٥) راجع: العثمانية: ٢٨٧؛ والروايات التي تشير إلى أن الكعبة هي القبلة الأولى كثيرة جداً، لكنّا آثرنا ذكر خصوص الروايات التي تشير إلى ذلك، وتتضمن مسألة كون علي× وخديجة هما أوّل من آمن بالرسول وصليا معه. (راجع: ملحقات الإحقاق ٧: ٥٥٦ ـ ٥٦٩).

(٢٦) راجع: أطلس تاريخ الإسلام، خريطة: ٣٨.
(٢٧) مجمع البيان ١: ٢٢٨.
(٢٨) الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٥١.
(٢٩) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٤٣٦؛ وروى أيضاً عن مسند أحمد ١: ٣٨ أثراً مقارباً، فيه أن عمر قال لكعب: ضاهيت اليهودية. وقصة الصخرة بين عمر وكعب أيضاً مسطورة في أضواء على السنّة المحمدية: ١٦٦.
(٣٠) راجع: الرحلة الحجازية: ١٨٣.
(٣١) راجع: الطبقات الكبرى ١: ٩٢.
(٣٢) راجع: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٣٠٩.
(٣٣) أضواء على السنّة المحمدية: ١٧١.
(٣٤) المصدر نفسه؛ وقال صاحب الأضواء أيضاً: إنّ الصهيوني الأوّل هو كعب الأحبار، ص١٤٧.
(٣٥) المصدر نفسه: ١٦٦.
(٣٦) الدر المنثور ١: ٣٢٩.
(٣٧) المصدر نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) للاطلاع أكثر يرجى مراجعة: إسرائيليات القرآن لمحمد جواد مغنية؛ والتفسير والمفسرون لمحمد هادي معرفت، والاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير لمحمد بن محمد أبو شهبة؛ والأخبار الموضوعة للملا علي القاري؛ وأضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث لمحمود أبو ريّة.
(٤٠) الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة: ٤٣٥، ٤٣٦.
(٤١) انظر حول كعب ووهب بن منبه: أضواء على السنّة المحمدية: ١٧٤.
(٤٢) الكليني، الكافي ٤: ٢٣٧، كتاب الحج، باب فضل النظر إلى الكعبة.
(٤٣) البرهان ٢: ٤٠١.
(٤٤) الطبقات الكبرى ١: ٢١٣.
(٤٥) راجع: الطباطبائي، الميزان ١٣: ٢٨.

الإصلاح الشيعي في جبل عامل
قراءة في تجربة مجلة العرفان

د. محمد علي سلطاني (*)

ترجمة: عقيل البندر

نهج الإصلاح وأثر النشر في جبل عامل

كانت حديقة الأخبار أول صحيفة صدرت في لبنان وتحديداً في العاصمة بيروت عام ١٨٥٨م، وكان خليل الخوري من وضع حجر الأساس لهذه الصحيفة، وهي صحيفة حكومية تطبع وتنشر أسبوعياً، ولم تمثل آنذاك نزعة سياسية خاصّة، واستمرّ صدور هذه الصحيفة حتى عام ١٨٦٩م رغم نشر صحيفة «بيروت الرسمية»، وفي هذه السنة صدرت عن المطبعة الكاثوليكية صحيفة أخرى، وفي السنة التالية أصدر بطرس البستاني أوّل مجلة سياسية باسم «الجنان»، وقد انضمت إداريّاً فيما بعد لصحيفة «الجنة»، وفي عام ١٨٧٤م، تأسّست الصحيفة الأسبوعية «ثمرات الفنون»، وهي أوّل صحيفة يؤسسها مسلم وهو عبدالقادر قباني، وكان يديرها لفترة طويلة أحمد طبارة، وقد طرحت هذه الصحيفة أفكاراً جديدة وتبنّت القومية العربية، ثم ظهرت بعد ذلك صحف أخرى في دمشق وحلب وطرابلس.

وفي مطلع القرن العشرين، تأسّست صحف ومجلات كثيرة، وعرفت الصحافة تطوراً سريعاً بعد وضع الدستور عام ١٩٠٨م، حتى بلغت الصحف في تلك السنة حوالي مائة صحيفة جديدة، وصار عدد الصحف العربية المطبوعة والمنشورة ما يقرب من ٣٥٠ صحيفة في مقاطعات مختلفة من البلاد العثمانية[١]، وبعد عام، التحقت صحيفتا «الحرج» و «العرفان» بركب الصحف الأخرى.

(*) باحث في الحوزة والجامعة.

ومن الملاحظ أن أدباء وكتّاب جبل عامل لم يكتبوا شيئاً في تلك الصحف إلاّ القليل منهم، كأحمد عارف الزين الذي كان يكتب في مجلة «ثمرات الفنون» واستمرّ في عمله ممثلاً لصحيفة «الاتحاد العثماني» و «حديقة الأخبار» في صيدا، وكما هي كتابات عارف الزين في صحيفة العرفان، كذلك كانت في حديقة الأخبار، حيث اتّسمت بمهاجمة الظلمة، وكشف الستار عن الفساد الذي يقوم به موظفو الحكومة، دفاعاً عن الحرية والقانون(٢).

والأديب الآخر كان أحمد رضا الذي كان ينشر مقالاته في مجلة «المقتطف» التي كانت تصدر في القاهرة(٣). ومن الأدباء الآخرين الذين لم تنشر مقالاتهم ـ ظاهراً ـ حتى عام ١٩٠٩م، محمد جابر آل صفا وسليمان ظاهر، وإن كان الأخير قد عمل موظفاً في صحيفة لبنان منذ عام ١٨٩٨م، التي كان يديرها صديقه الشاعر إبراهيم الأسود(٤).

ومع ذلك لا يوجد دليل على أن علماء جبل عامل وأدباءه كانوا يكتبون في الصحف إلى حين صدور مجلة العرفان، وحتى السيد محسن الأمين الذي سكن دمشق منذ عام ١٩٠١م لم يكتب شيئاً فيها.

لقد كان لثورة الشباب الأتراك وما نتج عنها أثر بالغ في ترغيب علماء الدين ـ إلى جانب الأدباء والشعراء ـ للنهوض بالواقع الصامت والبدء بنشر ما يريدونه من أفكار وآراء في مجلة العرفان، فلربما لم يكن يقصد بعضهم نشر مقالته في مجلة أخرى إذا لم تنشر في المجلة المذكورة، لكن بدأ بعضهم شيئاً فشيئاً بنشر أعماله وكتاباته في الصحف والمجلات الأخرى التي كانت تصدر في بيروت ودمشق والقاهرة،وأخيراً أصبحت أفكارهم وآراؤهم تنشر في فضاء أوسع وأرحب، وخرجت من الأفق الضيّق المنحصر بالعلماء والأدباء في ذلك العصر، والذي قام في حينه بعض المسيحيين الساكنين في مدينة مرجعيون جنوب لبنان بإصدار صحيفة «المرج» وهي أوّل صحيفة منظمة، وإن كانت صغيرة معدودة الصفحات، وكان أوّل عدد منها قد صدر في ٢٥ كانون الثاني عام ١٩٠٩م(٥). وفي غضون ذلك كان ضباط تركيا الشباب قد أيّدوا الدستور العثماني، وراحوا يدعون أهل جبل عامل إلى الإصلاح.

كانت وظيفة سليمان ظاهر في هذه الصحيفة كتابة مقال رئيس التحرير، واستطاع الاستمرار بهذا العمل حتى الحرب العالمية الأولى، حينما أغلقت الصحيفة التي دافعت بشدّة عن مصالح المنطقة، حيث كانت تسمى بمنطقة لبنان الجنوبية إبّان حكم الفرنسيين لها، ولربما بلغ عدد النسخ المطبوعة والمنشورة من هذه الصحيفة عام ١٩٣١م ألف وخمسمائة، وكان ٦٠٪ من هذه النسخ يرسل إلى أمريكا[٦].

وفي سنة ١٩٢٧م عيّن أسعد الرحال ولده أديب الرحال مديراً للصحيفة، وفي سنة ١٩٥٢م، ترك هذا العمل لولده سعد الرحال الثاني الذي وضع بدوره اسماً جديداً للمجلة، وهو «مجلة الجنوب» بدلاً من الاسم السابق، وقد كتب لهذه الصحيفة المحلية الصغيرة العمر المديد لما تبذله من جهود لخدمة جبل عامل، حيث كانت تهتم بالوقائع التي تحدث في المنطقة، بالإضافة إلى الاحتفاء بتاريخها وأدبها وإبرازه بلغة فصيحة وبليغة، ولذا كان أفضل كتّاب جبل عامل وأدبائهم يرسلون كتاباتهم إليها، ولعلّ تركيز المجلة على الشؤون المحلية لمنطقة جبل عامل كأدبها وتاريخها و... كان أحد الأسباب المهمة لنجاحها وجذب الجمهور إليها، لا سيما المهاجرين اللبنانيين في أمريكا، حيث كانوا يتواصلون بمدينتهم وأهلهم عبر هذه المجلة التي كانت توصل إليهم أخبار المنطقة بصورة متتابعة ومنظمة[٧].

وفيما يلي سنتحدث عن الصحف الأخرى التي كانت تصدر في جبل عامل، ولكن قبل ذلك ينبغي الإشارة إلى أن وضع الطبع والنشر في منطقة جبل عامل لم يكن جيداً ولا منظماً حتى عام ١٩٢٠م. وإن سعى بعضٌ للوصول إلى نتائج طيبة في هذا المجال إلاّ أن ذلك لم يدم طويلاً، كما حصل ذلك مع مجلة «الأدب» التي كانت تنشر في عام ١٩١٠م بشكل مخطوط في قرى جزين، وصحيفة «القوّة» التي كانت تنشر في صور، وتطبع في بيروت عام ١٩١٢م، بإشراف الحاج حسن دبوق.

وفي العقد الثالث من القرن العشرين، شهدت عدّة مناطق ـ كجزين ومرجعيون ـ حركة جيدة للصحف والمجلات المحلية. وفي آب أغسطس عام ١٩٢٠م صدرت أول صحيفة أسبوعية باسم «الاتفاق» بجهود سعيد رزق وحبيب ناصيف، واهتمت هذه الصحيفة بالشأن الأدبي وبالشأن السياسي والزراعي في بعض الأحيان، وتلاها بعد

سنوات صحيفة «الشلاّل» ضمن فترات متقطعة بجهود بعض الشخصيات الدينيّة[٨].

وفي عام ١٩٢٧م صدرت عن جماعة وتحديداً في مدينة مرجعيون، مجلّة «النهضة المرجعيونية» التي سعت جاهدة إلى إنشاء مطبعة خاصّة بها، وفي تلك السنة ظهرت في صيدا صحيفة «ابود لامة» أيضاً. وفي آب أغسطس عام ١٩٣١م ظهرت أوّل صحيفة ذائعة الصيت باسم «القلم الصريح» في مدينة مرجعيون التي أسّسها آلفرد أبو سمرة، أحد الشباب الارثذوكسيين المتمسك بالقومية العربية والدعوة إلى الاتحاد مع سورية، فأراد أن تكون الصحيفة قومية عربية ضد الاستعمار، تحلّ مشاكل الإنسان العربي، ولما كان قريباً من أهل الثقافة والفن المحبين للوطن تمكّن من جذب شخصيات أدبية ممتازة من جبل عامل، أمثال أحمد عارف الزين. أحمد رضا، سليمان ظاهر، موسى الزين شرارة، وآخرين من أهل القلم الممتاز كفخري البارودي، واستطاع أبو سمرة أن يستمرّ بنشر الصحيفة حتى عام ١٩٧٩م[٩]. ومن الصحف الأُخرى التي أصدرها مثقفو جبل عامل عام ١٩٣٧م، ولم يكتب لها الاستمرار، صحيفة «صدى الجنوب».

وفي العقد الرابع والخامس من القرن العشرين، وتحديداً في قرية شقرا، أصدرت عائلة الأمين أربع صحف، وهي صحيفة «الحقل» على يد عبدالكريم الأمين، وصحيفة «الكشاكش» من أعمال جعفر الأمين، وصحيفة «النحلة» بجهود مرتضى الأمين، وصحيفة «الخنساء»، وهي صحيفة نسائية اهتمت بها سكينة الأمين، وقد انقطعت هذه الصحف عن الصدور أيضاً[١٠]. ثم أصدر جعفر شرف الدين ابن العلامة عبدالحسين شرف الدين أوّل صحيفة في مدينة صور عام ١٩٤٥م باسم المعهد، وقد استمرت لمدّة أربع سنوات[١١]. يذكر أن أخوه السيد محمد رضا كان قد أصدر صحيفة الديوان قبل عشر سنوات في بغداد، والتي رأس تحريرها أخوه الآخر صدر الدين شرف الدين المؤسّس لصحيفة «الساعة» اليومية عام ١٩٤٤م في بغداد أيضاً، ومجلّة «الألواح» الأدبية عام ١٩٥٠، ومجلة «الساعة» الأسبوعية عام ١٩٥٢ والتي توقفت بعد صدور العدد الثاني منها، واستمرت نشاطاته في هذا المجال بعد ما ذهب إلى مدينة صور بإصدار صحيفة «النهج» منذ عام ١٩٥٥[١٢].

وفي عام ١٩٣٠، أصدر الشاعر العاملي المعروف محمد علي الحوماني مجلّة «بعد نصف الليل» في بيروت، وغيّر هذا الاسم عام ١٩٣٥ إلى «العروبة»، وكانت تعنى هذه الصحيفة بعادات المجتمع وتقاليده، وتهتم باللغة العربية والأدب والعلوم والثقافة، وهذه الصحيفة وإن كانت منافسة لصحيفة - «العرفان» - التي سيأتي الحديث عنها، إلا أنها لا تصل إلى مرتبتها، لا من حيث عدد القراء ولا من حيث عدد الكتّاب، لا سيما من أهل صيدا، وكانت النتيجة أن توقفت هذه الصحيفة بسرعة[١٣].

وأخيراً، قام حبيب آل إبراهيم - وهو أحد الشخصيات الدينية من أهل قرية الحناوية إحدى قرى جبل عامل - بتأسيس مجلة «الهدى» في مدينة العمارة جنوب العراق، حيث كانت تركّز على ترسيخ الضوابط الدينية في ذلك المجتمع، وقد أرسى هذا الرجل في أواخر العقد الثاني من القرن العشرين قواعد الطباعة في تلك المدينة، حيث كان لديه مطبعة شخصية هناك[١٤]. ثم وفي العقد الخامس من القرن العشرين وبعد انتقاله إلى بعلبك، أصدر مجلة أخرى باسم «الإسلام معارفه وفنونه» والتي كان يكتب جميع محتوياتها بنفسه، وهي مجلّة دينيّة بحتة طرحت مسائل مختلفة في هذا المجال تتعلق بالأصول الدينية والمباحث الفقهية الخاصّة، والبحث في بعض المواضيع التاريخية والأخلاقية والأدبية، فكان ذلك كلّه تحت نظر وإملاء حبيب آل إبراهيم الذي استطاع أيضاً أن يجعل له مطبعة خاصّة في مدينة بعلبك عام ١٩٥٣م باسم مطبعة «الإسلام»، والتي سمّاها فيما بعد بمطبعة آل إبراهيم، فيقوم بطباعة كل ما يريد نشره فيها بعد ما كان يطبعها سابقاً في صيدا، ومن ثم في بيروت، ولربما كانت تطبع في زحلة في بعض الأحيان[١٥].

الطباعة في جبل عامل ودور مطبعة العرفان

كانت الطباعة في جبل عامل نادرة جداً، فكانت بعض الصحف تستعين بمطابع صحف أخرى كما حصل لصحيفة «المرج» التي توقفت مطبعتها عن العمل وصارت تطبع في مطبعة صحيفة العرفان في صيدا منذ عام ١٩٣٠[١٦]. وهي المطبعة التي أسّسها أحمد عارف الزين في تلك المدينة في ١١ سبتامبر سنة ١٩١٠م بعدما كان يطبع

مجلته في بيروت لمدّة سنتين، فصارت هذه المطبعة محطة لطباعة الكتب الدرسيّة والدينيّة بالإضافة إلى مجلّة العرفان، ومن ثم استطاع أحمد عارف الزين أن ينشئ مؤسسّة الطباعة والنشر، والتي كان جبل عامل بأمسّ الحاجة إليها، لأن الكتاب كان معدوماً هناك، والأهم من ذلك أن ما قام به أحمد عارف الزين كان له صدى واسعاً ليس في جبل عامل فقط، بل في ربوع العالم الشيعي كافة[١٧].

هذا، وقد صدر عن مطبعة العرفان من حين تأسيسها، كتب متعددة تتعلق بالموروث العقائدي للشيعة كمقتل ابن طاووس، وكتب أخرى لبعض أدباء وعلماء جبل عامل وبعض المفكّرين العراقيين الشيعة[١٨]. وكان لبعض هذه الكتب صداها في عالم التشيع وكانت مورداً للنقد من جانب بعض المفكرين السنّة، وللرد في بعض الأحيان، ومن هذه الكتب «الدين والإسلام» و «الدعوة الإسلامية» للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، الذي صدر الجزء الأوّل منه سنة ١٩١١م، وأما الجزء الثاني فلم يسمح بنشره في بغداد، ولكن تبنّت مطبعة العرفان طباعته ونشره عندما كان الشيخ في بلاد الشام[١٩]، حيث قامت المطبعة في عام ١٩١٣ بنشر كتب أخرى من هذا القبيل ككتاب «الشيعة وفنون الإسلام» للمرحوم حسن الصدر[٢٠] صاحب المؤلفات الكثيرة، وإن كان الأخير أشهرها، ونشرت له أيضاً كتاب «المسائل المهمة في العبادات والمعاملات»، وكتاب «آلاء الرحمن في تفسير القرآن» للمرحوم محمد جواد البلاغي عام ١٩٣٣م/١٣٥١هـ[٢١]، ومكتبات الشيعة[٢٢]، مضافاً إلى صدور كتب أخرى لكتّاب جبل عامل وكان أكثرها عن هذه المطبعة، ولا داعي لذكر أسمائها هنا.

في مدينة صيدا، كانت هناك ـ إلى جانب مطبعة العرفان ـ مطبعة أخرى، هي «المطبعة المصرية»، قامت أيضاً بطباعة الكتب الأدبيّة الكثيرة وفي موضوعات مختلفة مضافاً إلى الكتب الدراسيّة[٢٣]، ورغم ذلك كانت تتمتع مطبعة العرفان ـ وكذلك صحيفتها ـ بمكانة متميزة لدى الأدباء والمفكّرين في جبل عامل[٢٤].

مجلة العرفان لسان المصلحين وأملهم

استطاع علي الزين ـ وهو أبو أحمد عارف الزين ـ الحصول على الإذن من

الحكومة العثمانية بنشر مجلّة العرفان شهرياً، فكان أوّل عدد يصدر منها في شهر فبراير ١٩٠٩م، لم تكن المجلّة مقبولةً في البداية لدى مثقفي صيدا، فقد قالوا لمؤسّسها صراحةً: إن توزيع الخبز على الفقراء والمحتاجين أفضل لك من نشر وتوزيع هذه المجلة، وكانت الصورة أسوأ في قرى وضواحي جبل عامل؛ فكان العلماء غير الإصلاحيين يهاجمون المجلة بين الحين والآخر[٢٥].

وقد أجاب أحمد عارف الزين في مقالته التي حملت عنوان «الصحافة»، عن هذا الاعتراض واعتبر الصحيفة مدرسةً للوطن في العلم والأدب والتربية، فهي تؤكد على السلوك الحسن والخلق الرفيع وترشد إلى العادات الحسنة وسبل الخير من خلال الاستفادة من حوادث العصر، وبذلك لا يمكن أن تعدّ بدعة[٢٦]. ونفهم من جوابه ـ خصوصاً عندما يستعمل ألفاظاً كالبدعة ـ أن العلماء كانوا يعدّون عمله بدعة فرأى من اللازم الردّ على هذا الاتهام.

في مقابل ذلك، كان بعض العلماء يؤيد ما يقوم به أحمد عارف الزين، لا سيما وأنّ منهم من كان مجتهداً كالسيد عبدالحسين شرف الدين ومحسن الأمين اللذين كانا يكتبان في المجلة من أول صدورها.

وقد ذكر أحمد عارف الزين في مجلّة العرفان في عددها الصادر شهر أكتوبر ١٩١١م، عند تعرّضه لسيرته الذاتية: «كنت أفكر في إصدار صحيفة العرفان قبل ثلاث سنوات؛ لأنني كنت أرى حاجة البلد الشديدة لها لا سيّما الشيعة، حيث لم يكن لديهم حتى صحيفة واحدة يتسنّى لهم من خلالها نشر عقائدهم الحقّة والإعلان عن الآراء الصريحة للعلماء والكتّاب الشيعة، وتعريف الرموز الشيعية الكبيرة، والإجابة عما يقوله الجاهلون عنهم»[٢٧]؛ من هنا كان مؤسّس صحيفة العرفان واضحاً في أنّ هدفه من ذلك أن يكون للشيعة صوتٌ مسموع عبر هذه الصحيفة؛ حيث لم يكن لديهم هذا الصوت من قبل، فلم تكن وسائل التبليغ والإعلان متوفرةً لدى الشيعة ـ آنذاك ـ ليتمكنوا من كتابة الصحف والمجلات، بل لا يوجد لدى شيعة العراق وسيلة واحدة ليعرضوا من خلالها آراءهم في حين كانوا يشكلون النسبة الأكبر في البلد والمجتمع الأفضل تنظيماً فيه، فكانت أكثر الصحف تصله من

الخارج، ومن مدن متعددة كالقاهرة واسطنبول، بالإضافة إلى ما يصله من إيران والهند، وكانت المجلّة اليتيمة الأولى هي مجلة «القرى»، وهي المجلّة التي صدرت في النجف باللغة الفارسية ولم تستمرّ حتى عاماً واحداً[٢٨]. وكانت «مجلّة العلم» أوّل مجلّة شيعيّة تصدر في بغداد باللغة العربية على يد هبة الدين الشهرستاني (١٨٨٤ ـ ١٩٦٥م) في مارس ١٩١٠م، وقد باركت مجلّة العرفان هذا الإصدار آنذاك[٢٩].

لقد عرف القرّاء شخصيّة هذا الرجل الإصلاحية جيّداً؛ حيث كان يدعو إلى نشر العلم والدفاع عن الإسلام حسب ما يراه المصلحون من طريقةٍ ومنهج، لا سيما وأن أثنين من كبار المراجع آنذاك، وهما شيخ الشريعة الإصفهاني والآخوند محمد كاظم الخراساني، كانا يؤيدان ذلك، فكانت «مجلّة العلم» المرآة العاكسة لما يدور في حلقات الدرس في المدن المقدّسة وصدى لكلمات العلماء وآرائهم، ولسوء الحظ توقفت المجلّة عن الصدور قبل أن تكمل السنتين ولم يصدر منها إلاّ ٢١ عدداً، وحسب ما قاله السيد محسن الأمين من أن مؤسس المجلة قد سلك نهجاً إصلاحياً لم يكن قد سلكه ـ آنذاك ـ أحد قبله [٣٠]، وحتى الحوارات التي يجريها كانت ذات صبغة إصلاحية، لكنه ما برح أن واجه صعوبات كثيرة عرّضت حياته للخطر، وهو الأمر الذي أجبره على ترك العراق بشكل مؤقت، ما أدّى إلى توقّف المجلّة.

وفي تلك الظروف كانت مجلة العرفان المجلّةَ الوحيدة التي بقيت تمثل الشيعة، وسعت بدورها إلى إيجاد مجلات مهمة أخرى كـ «المقطم» و «المنى»[٣١].

كان هدف أحمد عارف الزين من تأسيس مجلّة العرفان نشر الوعي والنهل من العلوم والاكتشافات الجديدة ليخرج أهل جبل عامل من التخلف والجمود ويضيء في سمائهم نور العلم والمعرفة. وإن لم يكن متوافقاً مع كل ما يطرح حول جبل عامل، لأنه كان يصبو إلى عالم أرحب وأكبر، من هنا كان يتجنب نشر المقالات التي تؤدّي إلى التعصب والتفرقة، حيث كان يعتقد أن الشيعة ـ مع السنّة والمسيحيين ـ جزء لا يتجزأ من الدولة العثمانية.

مجلة العرفان والمأزق المالي

ويمكن القول: إن أحمد عارف الزين لم يكن لديه اطلاع كافي عن هذا

الموضوع، فكان لا يدافع عن الشيعة دون الدخول في جدال ونزاع؛ ليصل إثر ذلك إلى نتيجة خاطئة؛ لأن مجلته صارت وبشكل سريع محطّة للنقاش بين كتّاب السنّة والشيعة، وفي كل الأحوال لم يكن صاحب المجلّة رقيباً على رأى دون آخر حتى لو كان ذلك الرأي مخالفاً لما يراه، بل صارت صفحات مجلته مفتوحة لكل كتاب المذاهب المختلفة، مع العلم أن المجلة شيعية، وكان أحمد عارف الزين في بداية الأمر يشعر بالاستقرار إزاء الوضع المالي للصحيفة، فكان يظن أن ما يصله من بدل الاشتراك والمساعدات من بعض القرّاء كافياً لإدارة الصحيفة، ولكن سرعان ما تبيّن خلاف ذلك فيما بعد؛ فتوقفت عن الصدور الشهري وزاد الوضع المالي للصحيفة سوءاً لا سيما بعد تأسيس المطبعة الخاصّة بنشرها.

وفي عام ١٩١٢م، أعلن أحمد عارف الزين، وفي نهاية المجلد الرابع من المجلة، أنّه إذا لم تدفع أجور الاشتراك سنضطر إلى إغلاق الصحيفة، وفعلاً لم يتمكّن من إصدار المجلة في السنة التالية؛ فلجأ إلى مزرعة ليفرّ من مصادرة الأموال ويتخلص من العتب والملامة، وبذلك استطاع أن يكسب مساعدة بعض الشيعة في بغداد حينما سارعوا لنجدته، بالإضافة إلى ما قام به سليمان أحمد العلوي (١٨٦٥ ـ ١٩٤٢م) إحدى الشخصيات الدينية في منطقة جبل الأنصارية من حثّ العلويين هناك لإنقاذ «العرفان» من مأزقها؛ فدفعوا مائتي اشتراك، وبذلك استأنف صدور المجلة ثانية بمساعدة هؤلاء، ولأول مرّة كان الدعم المالي يؤتي ثماره.

أسبوعية «جبل عامل» ودورها في رفع الوعي الشيعي

وكان أحمد عارف الزين قد أصدر صحيفة أسبوعية أخرى من ثمان صفحات كبيرة باسم «جريدة جبل عامل» وهو ما تزامن مع صدور مجلة العرفان، وتدور مواضيعها حول منطقة جبل عامل، وبسبب المشاكل المالية وضغوط المراقبة انقطعت عن الصدور ولم ير النور منها إلاّ ٤٣ عدداً، وكانت قد علّقت الحكومة العثمانية صدورها عام ١٩١٢م لمدة شهر ونصف؛ بسبب اتهام مديرها بترويج الأكاذيب، وكان لهذه الصحيفة دور كبير في نشر الوعي، حيث تزامنت مع ثورة الشباب الأتراك التي

قمعتها الحكومة العثمانية وبدّدت آمالها كلّها، الأمر الذي دعى جميع الأدباء والشخصيات المهمة في جبل عامل لانتقاد الحكومة عبر كتابة المقالات في تلك الصحيفة التي تؤيد ذلك، فكانت مواضيع من هذا القبيل حديث الناس الذين تعرّفوا عليها من خلال هذه الصحيفة فيتناقلوها في البيوت والمقاهي ثم يعلقون عليها، فلم تكن هناك صحيفة أو مجلة تغرس العزم والثقة بالنفس في جبل عامل، سوى «جريدة جبل عامل» ومجلة «العرفان».

مضافاً إلى ما ذكر، فإن تناول الصحف للحوادث اليومية خير وسيلة لتعويد الناس على قرائتها والاعتماد عليها لتكون مصدراً لآرائهم، ويشهد لذلك ما كتبه موسى الزين شرارة ـ شاعر جبل عامل ـ عند حديثه عن أثر المجلات والصحف على المجتمع في العقد الأول من القرن العشرين: لقد كان الناس يطلقون على المجلة اسماً خاصّاً وهو اسم «الكزيطة Gazetta» حيث لا يعرفون لها اسماً آخر، وإذا عرفوا من الأخبار شيئاً يقولون: قالت العرفان، وهذا يعني أن مجلة العرفان أصبحت بحق وسيلة جيّدة للتعبير عن آراء عامة الناس. ثم يتابع الشاعر بعد ذلك: إن الجيل إذا تعلّم شيئاً من الخارج فهو بفضل مجلّة العرفان، ثم يضيف: أخذت هذه المجلة بأيدي أوائل تلاميذ جبل عامل وشوّقتهم إلى الكتابة، فكانت بالنسبة لهم مدرسة الشعب والمصلحين.

الدعوة إلى الإصلاح ونشر العلم الحديث

ركّزت المجلّدات الثلاثة الأولى من مجلة العرفان على الدعوة إلى الإصلاح، فكان أحمد عارف الزين يكتب في مقالته أول الصحيفة بعزيمة عالية وبكل ما أوتي من قدرة على الكتابة بأيّ وسيلة كانت من أجل إقناع القرّاء بأن عليهم التحلي بالصبر والاتزان والسيطرة على الغيرة والاندفاع والغضب عند الاعتراض دون الخوض في سبل الترهيب، لقد كان يعتقد أن أتباع الدولة العثمانية تمكّنوا من السير إلى الأمام في مضمار التطوّر بفضل الحرية التي حصلوا عليها، الأمر الذي دعاه إلى تحفيزهم على ذلك، ومن وجهة نظره فإن التقدّم والتطوّر قائم وموجود في العلم ونشره، فكان يكتب فكره في أول مجلة العرفان، ومن ذلك ما يراه من أن العلوم

العقلية غير منحصرة بخلاف العلوم النقلية، وكان يحثّ الأغنياء على إنشاء المدارس والنوادي العلمية والمكتبات، وقد أجاب عما قد يصدر من اعتراضات وانتقادات على العلوم العصريّة من بعض الشخصيات الدينية أو بعض المسلمين الزّهاد التقليديين، بأن الدين يدعو إلى العلم الحديث ويحثّ على تعلّمه. لقد كان يسعى ـ عبر نهج المجلّة ـ إلى التوفيق بين الحديث الجديد وبين القديم التقليدي إلى جانب الدفاع عن الإسلام.

وكثيراً ما كان أحمد عارف الزين يفكر بمسألة الوحدة، واستثمار الفرصة التي أعطتها الدولة العثمانية في مجال الإصلاحات وحرية التحرك والمحافظة في الوقت عينه على التواصل مع العثمانيين، من خلال تأسيس المراكز الأدبية دون تمييز ديني أو عرقي، على أن تمدّ الدولة يد العون لتلك المشاريع.

وتجسيداً لذلك، طرح أحمد عارف الزين فكرة إنشاء «منتدى العلم» في مصر، واقترح القيام بأعمال متعدّدة فيه كاللغة العربية والألفاظ الدخيلة عليها والترجمة وطباعة الكتب ونشرها والبحث والتحقيق؛ ومن خلال نهج السرعة وطريقة الاستدلال التي طرحها في العدد الثاني من الصحيفة يمكن أن يشعر القارئ أنه دخل في الردود على الاعتراضات التي طرحت في العدد الأول حيث لا تلمس التراجع والإحباط منه، بل راح يستدلّ وبطرق متعدّدة على الدعوة إلى العلوم العصرية والاستفادة منها، فكان دليله ـ وبعد البحث العقلي والمقارنة ـ ما حصل لليابانيين من نصر وتطوّر في ظلّ العلم، معاتباً العلماء وبعض الشخصيات الذين يمكنهم الدعوة إلى الإصلاح ولكنهم لا يؤدّون ما عليهم من واجبات ووظائف، وطلب من العلماء مدّ يد العون لإنشاء المدارس وتعليم العلوم العقلية إلى جانب العلوم الدينية قبل أن يفرّ الشباب المثقف منهم، فيصبحوا ضدّهم وضد الدين أيضاً، فكان يسألهم: بأيّ دليل تردّون العلوم العقلية؟ فيقول: لو نظرتم جيداً إلى هذه العلوم التي تفرّون منها وتبعدون الناس عنها في الوقت الذي قوت فيه شوكة المادية وأصبحت خطراً على الدين والإنسانية، فسترون أنها متمّمة للدين وداعمة له. وكان يخاطب الأكابر والأشراف: قد مضى عصر التكبّر وجاء دور العمل، وعليه يجب البدء بإنشاء المدارس العلمية.

الهوامش

(١) انظر: Quelaues mostssurla presse arabe syrie RMM\١١\٤١٠-٤١٢ (١٩٠٧) K.T.Khairallah.٧,p٦١٩٠.

Sp: Silvianaef, lapresse en tant ande moteur do renoureeu cultu – melet litteain: larevue chiite libanaise al-Irfan Etutes asiatiaues, revae te la cociete Suisse-asle,٢،١٩٩٦,p.٣٨.

(٢) العرفان، العدد ١: ٥ ، ١٩٥١م.

(٣) مجلة المجتمع العلمي العربي، ج٣٨، العدد٤: ٢٤٢.

(٤) أحمد أبو ملحم، الشيخ سليمان ظاهر، الرائد العروبي: ٥٤ ـ ٥٥.

(٥) محمد كاظم مكي، الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٥١، وقد بقيت بعض النسخ من مجلة المرج المحفوظة في مدرسة المقاصد في النجلية.

(٦) راجع:

Archires MAE cotton N١٦٧٩, Bulletins hebdomadires dinfor Mations, Haut-Mommissariat, Beyrothet Postes, ١٩٢٦-١٩٢١.

(٧) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٨؛ وحسن قبيسي، تطوّر مدينة صور الاجتماعي: ٧٧.

(٨) المصدر نفسه؛ ومصطفى بزي، تطوّر التعليم والثقافة: ٣٣٨ ـ ٣٤٢.

(٩) من دفتر الذكريات الجنوبية ١: ٨٣ (المجلس الثقافي للبنان الجنوبي)، مقالة «مرجعيون الرائدة» لآلفرد أبو سمرا.

(١٠) تطوّر التعليم والثقافة: ٣٤٢.

(١١) من دفتر الذكريات الجنوبية.

(١٢) وجوه ثقافية من الجنوب ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤، المجلس الثقافي للبنان الجنوبي.

(١٣) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٩.

(١٤) العرفان ج٣٢، العدد الثاني: ١٢١.

(١٥) المهاجر العاملي الشيخ حبيب آل إبراهيم: ٩٦، المستشارية الثقافية للجمهورية الإيرانية في لبنان، بيروت، ١٩٩٧م، مقالة «الشيخ حبيب آل إبراهيم»، لحسن نصر الله.

(١٦) الحركة الفكرية والأدبية في جبل عامل: ٢٠٧.

(١٧) أحمد عارف الزين، تاريخ صيدا: ١٥٣.

(١٨) ككتاب اللهوف على قتلى الطفوف، لعلي بن طاووس البغدادي.

(١٩) راجع: Silvianaef, Unreformiste chiite – Munammad Husayn "al kasifal. Gita" p٥a.

(٢٠) الشيعة وفنون الإسلام، العرفان صيدا، لبنان، ١٣٣١هـ، المسائل المهمة في العبادات والمعاملات، والمصدرنفسه، الطبعة الثانية، ١٢٢٩.

(٢١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن: ج١، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥١.

(٢٢) رسالة في أحكام العبادات والمعاملات، العرفان، صيدا، ١٣٥٢.

(٢٣) الحركة الفكرية والأدبية: ٢١٠.

(٢٤) توقفت المطبعة وإصدارات العرفان الأخرى، لكن ظلّت الصحيفة تصدر في بيروت. وحينما توفي أحمد عارف الزين عام ١٩٦٠م تصدى ابنه نزار الزين لإدارة الصحيفة حتى وفاته عام ١٩٨١م، وأدارها من بعده ابن عمّه فؤاد الزين، وفي عام ١٩٨٧م توقفت الصحيفة بسبب الحرب، واستأنف صدورها بعد عام ١٩٩٢م.

(٢٥) راجع: Kazim alamin "al-Irfan ou unde mi – siecled. Une reluearabe e, these sacty logra phicede ٢recycle.

(٢٦) العرفان ج٢، العدد ١: ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٧) المصدر نفسه ج٣، العدد ٢١: ٨٤١.

(٢٨) ماضي النجف وحاضرها، ج١، العرفان، ١٣٥٣.

(٢٩) العرفان ج٢، العدد ٦: ٣١٧.

(٣٠) محسن الأمين، أعيان الشيعة ١٠: ٢٦١.

(٣١) راجع:

Silvia naef, "Lapresse en kant que Moleur aurenoureau culture et litteraire" P.١٩٧.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكسٍ : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد **١٠٠ دولار** ☐ للمؤسسات **٢٠٠ دولار** (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٥/٢ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

٣ th YEAR – NO. ١٠ , Spring ١٤٢٨ - ٢٠٠٧

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٢٥ \ ٢٢٧ Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net